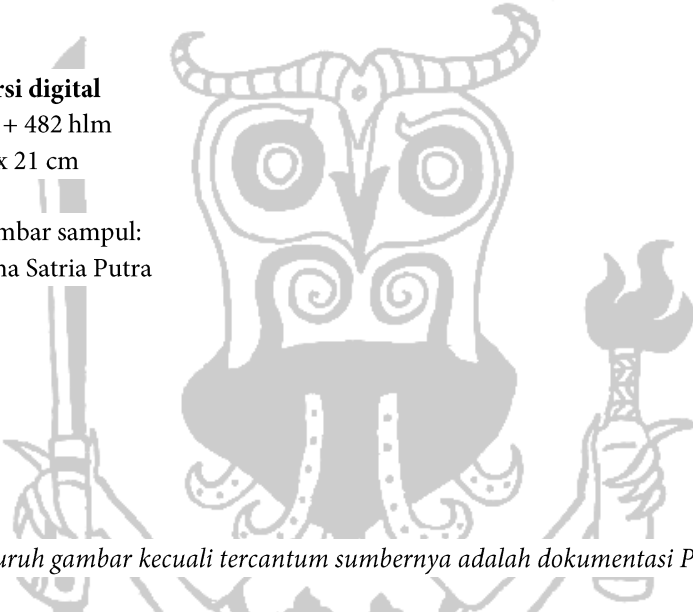
BUKAN MILIK NEGARA

DAYAK MARDAHEKA

SEJARAH MASYARAKAT TANPA NEGARA DI PEDALAMAN KALIMANTAN

BIMA SATRIA PUTRA

PROYEK SUKU API

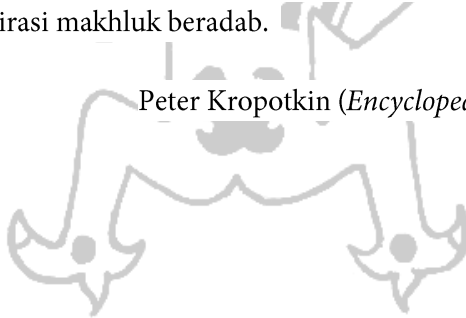
Penelitian urun daya tentang
masyarakat tanpa negara di nusantara.

Proyek Suku Api (PSA) adalah proyek penelitian yang tidak menerima pendanaan dari LSM, institusi pemerintah, perguruan tinggi dan lembaga donor lainnya. Pengadaan literatur, serta pembiayaan akomodasi dan transportasi ke lokasi penelitian menggantungkan diri pada solidaritas kalian semua.

Selanjutnya:
"Anarki di Kepulauan Alifuru"

“

Anarkisme:
Istilah yang diberikan pada prinsip atau teori kehidupan dan perilaku di mana masyarakat dipahami hidup tanpa pemerintahan—harmoni dalam masyarakat seperti itu diperoleh, bukan dengan tunduk pada hukum, atau dengan kepatuhan pada otoritas apa pun, tetapi dengan perjanjian bebas yang disepakati oleh berbagai kelompok, teritorial dan profesional, dibentuk secara bebas demi produksi dan konsumsi, juga untuk kepuasan beragam kebutuhan dan aspirasi makhluk beradab.

Peter Kropotkin (*Encyclopedia Brittanica*)

Prolog

Pada suatu diskusi yang menyenangkan beberapa tahun yang lalu, tepatnya pada masa kuliah 2017, saya pernah setuju pada seorang kawan yang berkata bahwa anarkisme tidak cocok bagi masyarakat Indonesia, sebab itu adalah ideologi yang diimpor dari Barat. Jika dipimpin dengan baik, sebenarnya monarki adalah pilihan yang tepat bagi kita. Saya setuju dengannya sambil percaya bahwa permasalahan struktural kita hari ini berangkat dari masalah personal yang dapat dibereskan dengan mengganti para pemimpin yang buruk. Dalam hati, saya merasa bahwa masyarakat Indonesia terlalu bodoh untuk mengatur dirinya sendiri dan karena itu butuh seseorang untuk memerintah: seorang yang baik, berpengetahuan luas, dan bijak. Saya setuju bahwa kita butuh raja atau presiden. Sebentar saja saya sudah berubah pikiran soal hal ini, tetapi butuh lima tahun untuk membantahnya.

TESIS

Ini kesempatan bagi saya menjilat ludah saya sendiri. Tesis utama saya pada dasarnya sederhana: yang diimpor dan asing itu bukanlah anarkisme, melainkan negara. Kita mengimpor banyak hal tentang raja dan kenegaraan (*statecraft*) sehingga para ahli sejarah yang jujur tidak akan menyangkal bahwa apa yang kita maksud dengan "negara" hari ini dengan sengaja mewarisi kumpulan pengalaman penjajah. Asumsi sejarah kita menjadi buram akibat historiografi nusantara yang melulu berpusat pada sejarah para penguasa dan penakluk. Saya salah karena pikiran saya tentang nusantara merujuk pada Gajah Mada atau Sriwijaya. Kare-

nanya saya menggunakan pendekatan berbeda untuk melihat dunia dari sudut pandang mereka yang dikuasai dan ditaklukan.

Buku ini adalah kajian interdisipliner yang mengolah bahan etnografi yang melimpah untuk menunjukkan bahwa pedalaman Kalimantan telah menjadi tempat pelarian suku-suku anarkis yang selama ribuan tahun telah menangkis pencaplokan negara dan bahkan menciptakan mekanisme sosial yang mencegah negara dapat muncul dari dalam masyarakat mereka sendiri. Penulis menunjukkan bagaimana identitas etnis Dayak sepanjang sejarah telah ditandai dengan ketidakpatuhan terhadap otoritas. Mereka adalah masyarakat yang relatif egalitarian dan mampu mempertahankan otonomi dari berbagai negara; mampu menjaga masyarakat meski tanpa hukum, polisi dan penjara; berkerjasama tanpa uang dan pasar; membunuh kepala suku dan raja tiranik; kabur dan bermigrasi ke wilayah tak berpenghuni; menjadi bajak laut, pemburu kepala dan pemberontak yang menolak pajak, upeti dan perbudakan.

DAFTAR ISI

mar·da·he·ka / *a* **1** istilah yang digunakan negara-negara Melayu di Kalimantan Barat untuk menyebut suku-suku pedalaman yang tidak takluk pada pemerintahan manapun dan karenanya bebas dari pajak, upeti dan kerja wajib; **2** anarkis.

BAGIAN 1

Masyarakat Tanpa Negara

"Masyarakat primitif adalah masyarakat tanpa negara."

Pierre Clastres, *Society Against the State*

IBU saya adalah salah satu contoh menyebalkan orang Dayak yang selalu percaya bahwa Dayak itu pemalas. Ia merasa bahwa orang Dayak lebih sering berpuas diri dengan kondisi lingkungan dan bukan calon yang ideal untuk dinikahi. Ia lebih melirik orang Jawa yang menurutnya rajin. Ia mendapatkan ayah saya. Saya tidak pernah menganggap serius stigma tersebut hingga akhirnya melakukan penelitian ini.

Ibu saya bukan satu-satunya. Banyak penulis Dayak punya pandangan sama. Salah satunya Tjilik Riwut, gubernur pertama Kalimantan Tengah. Dalam bukunya, ia menyatakan kekayaan hutan Kalimantan telah membuat orang Dayak menjadi malas dan dengan sembrono mengatakan bahwa kekayaan tersebut "akan memberikan kemakmuran bagi beribu-ribu juta manusia sampai beratus-ratus abad." Kenyataannya, masyarakat negara-bangsa yang baru hanya butuh 20 tahun untuk menghabisi hampir seluruh hutan tropis tersebut demi kayu-kayunya, dan tambahkan 10 tahun lagi untuk pembukaan perkebunan kelapa sawit

di atas lahan-lahan yang telah ditebang. Itu terjadi bahkan ketika populasi manusia Kalimantan masih 18 juta orang.

Pandangan bahwa Dayak itu pemalas dapat dilacak hingga 1718. Saat itu, East India Company (EIC) mengirim utusan yang dipimpin oleh Kapten Daniel Beeckman. Ia berlayar dari Inggris dalam misi perdagangan ke Kalimantan Selatan dengan tujuan utama membuka kembali jalur perdagangan setelah sebelumnya para pemukim Inggris pernah mengalami konflik dengan Kesultanan Banjarmasin. Beeckman menggambarkan Dayak Ngaju (yang ia tulis "Byajo") sebagai berikut:

> "Penduduk suku pedalaman tubuhnya jauh lebih tinggi dan kekar ketimbang orang Banjar, gagah, sangar dan menyeramkan. Mereka dinamakan Byajo. Mereka adalah orang-orang yang cenderung pemalas, membenci industri dan perdagangan, serta hidup hanya dari perampokan dan kemurahan hati tetangga mereka" (Beeckman, 1718: 42).

Seratus tahun kemudian, penggambaran serupa dilakukan Frank S. Marryat, seorang taruna di kapal perang Inggris HMS *Semarang*. Dalam catatan perjalanannya ke wilayah Lundu bagian barat Kuching, Malaysia, Marryat menulis:

> "Mereka [Dayak] jarang menanami lahan selain untuk beras, ubi rambat dan sagu sebagai bahan makanan mereka sendiri, seluruh waktu mereka dihabiskan untuk berburu dan memancing. Bagi saya mereka jauh dari gambaran orang industrialis, dan saya sering mengamati ratusan orang cantik atau tampan terlihat bermalas-malasan atau berjalan santai, seolah tidak peduli akan apa pun yang terjadi. Beberapa suku yang saya datangi lebih memilih untuk mendapatkan beras dari hasil menukar dengan barang lainnya daripada harus menanamnya sendiri. Pada kenya-

> taannya, mereka memang tidak suka bercocok tanam, tetapi selalu siap untuk barter (Marryat, 1848:78)."

Saya curiga stigma ini memang warisan kolonisasi. Chris Kortright dalam esainya *Colonization and Identity* (2003), menyatakan bahwa "untuk membenarkan penjajahan atas suatu bangsa, citra perlu dibuat agar penaklukan itu masuk akal." Citra itu yang kelak jadi identitas bagi orang yang terjajah, seperti ibu saya sendiri percaya.

> "Ada banyak citra yang digunakan, tetapi satu citra universal yang diberikan pada orang pribumi adalah kemalasan. Citra ini adalah contoh yang baik tentang bagaimana penjajah membenarkan tindakannya. Citra inilah yang menjadi alasan situasi kolonial karena tanpa citra-citra tersebut tindakan para penjajah akan tampak mengejutkan. Citra penutur asli yang malas adalah mitos yang berguna di berbagai tingkatan; itu membangkitkan penjajah dan merendahkan yang terjajah. Ini menjadi pembenaran yang indah untuk hak istimewa penjajah."

Stigma bahwa Dayak itu pemalas, jelas muncul dari otak-otak industrialis dan kolonialis. Ada kontras nilai di sini. Ketika seseorang yang berasal dari masyarakat yang sedang berkembang di bawah lonceng, batubara dan cerobong asap, mereka tidak melihat hutan sebagai rumah dan tempat hidup, tetapi sebagai bahan baku yang belum diolah; sementara penghuninya, manusia telanjang dan primitif itu, sebagai pemalas dan bodoh yang tidak mampu mengolahnya secara maksimal. Mental kolonial merasa bahwa mereka punya kewajiban moral untuk memajukan perkembangan wilayah dan taklukannya. Jika anda membaca literatur kolonial, mereka yang menyebut Dayak sebagai pemalas adalah orang yang sama yang menyayangkan sumber daya alam di Kalimantan tidak dikelola dengan baik. Mereka menyayangkan

bahwa hutan dibiarkan jadi sarang nyamuk. Hari ini, penjajah pribumi dengan mental yang sama mengatakan, "ayo undang investor." Tidak banyak yang berubah. Wacana dominan yang hegemonik melekat dalam gaya sesat pikir orang hari ini.

Sementara citra kemalasan jelas bermanfaat bagi penjajah, dalam konteks ini, yang "rajin" dan yang "malas" hanyalah salah satu dari beragam ekspresi perbedaan antara "yang menguasai" dan "dikuasai." Menurut James Scott (2009:31), ini tidak hanya jadi kenyataan sosial, tetapi juga secara meyakinkan terpasang dalam penggunaan linguistik dan kesadaran umum. Ekspresi lain misal: yang telanjang dengan yang berpakaian, yang mengenal aksara dengan yang lisan, yang maju dengan terbelakang, hulu dengan hilir, pegunungan dengan dataran rendah, makan mentah dengan dimasak, pesisir dengan pedalaman, yang berperilaku kasar dengan perangai halus, yang menetap dengan yang berpindah, yang beradab dengan biadab. Stigmatisasi semacam ini kerap merupakan hasil dari kebiasan masyarakat bernegara dalam melihat masyarakat tanpa negara. Jenis yang pertama merasa diri mereka lebih unggul.

Jadi, Beeckman yang tadi menyebut Dayak sebagai pemalas itu, juga menyebut Ngaju sebagai orang "barbar," "primitif," dan "indian" dalam kunjungan ke Kesultanan Banjar pada masa pemerintahan Sultan Tahmidullah I (1708-1717) di Kayutangi. Tidak perlu heran bahwa ia menuliskannya dalam konteks tentang yang berkuasa dan dikuasai:

> "Mereka yang menghamba pada Sultan Caitangee... sekarang sedang memberontak melawannya; dia yang memimpin mereka mencoba merebut tahta mahkota, dan telah dihasut oleh orang-orang dari pegunungan terhadap Sultan saat ini (pada pemerintah yang sangat tidak mereka inginkan), yang telah dipilih berdasarkan persetujuan rakyat, setidaknya oleh mereka yang beradab di kota pelabu-

> han... Bagaimana pun juga, sebagian orang-orang ini, yang tinggal di dekat dermaga perdagangan, tunduk pada kekuasaan Sultan atau raja lainnya, sisanya hidup bersama-sama sebagai klan, tanpa raja, atau bentuk pemerintahan apapun" (Beeckman, 1718:44).

Masyarakat tanpa negara (*stateless society*), yang kami sebut "anarkis", disebut demikian bukan karena mereka terlalu bodoh atau tidak mampu untuk membentuk negara dan menunjuk salah seorang dari mereka untuk menjadi raja. Mereka tahu apa itu negara dari pengalaman dipajaki, diperbudak, wajib militer, dst. Mereka tanpa negara juga bukan karena berada terlalu jauh dari pusat kekuasaan, tetapi karena mereka memang menjauhinya. Di Kalimantan Barat, negara-negara di sepanjang Sungai Kapuas menyebut masyarakat yang tidak dapat mereka taklukkan sebagai *mardaheka*, yang secara harfiah jadi asal kata untuk "merdeka" yang kita gunakan dalam Bahasa Indonesia hari ini.

Apakah kita sungguh percaya bahwa orang-orang yang kerap disebut "primitif", "terbelakang" atau "pedalaman" ini, yang sekarang tinggal di daerah yang terpencil, berjauhan satu sama lain, dihalangi oleh berbagai hambatan geografis yang cukup besar, bisa ada di sana hanya karena dulu sekali leluhur mereka bertamasya lalu memutuskan untuk menetap? Bagaimana jika sejarah migrasi, cerita rakyat, bentuk pertanian, nilai dan kepercayaan, organisasi sosial, arsitektur, tradisi dan mungkin seluruh aspek kehidupan yang bisa jadi bahan kajian yang melimpah oleh hampir seluruh disiplin ilmu sosial (sejarah, arkeologi, antropologi, linguistik) menunjukkan bahwa masyarakat mereka didirikan di atas penolakan secara terang-terangan atas logika negara dan pasar? Ini yang coba saya jawab. Selama penulisan sejarah dan kajian sosial kita berpatokan pada penguasa, maka kita hanya menulis sejarah tentang negara. Jika kita membahas tentang yang dikuasai, sangat mungkin kita sedang membahas para anarkis.

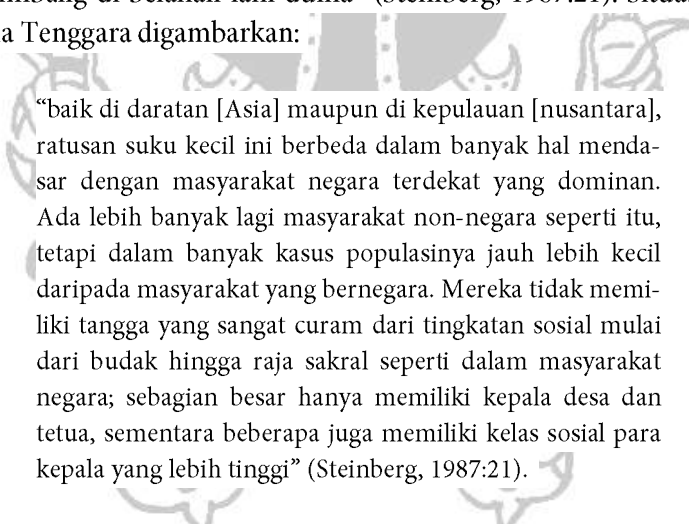
Istilah "negara" kadang digunakan secara semena-mana pada tiap institusi politik yang kekuasaannya secara efektif dimonopoli oleh segelintir orang. Dalam pengertian modern, "negara" biasanya dimaknai sebagai institusi dimana penguasa yang dipilih diimbangi dengan pembagian kekuasaan di antara yudikatif, legislatif dan eksekutif. Sementara itu, "kerajaan" berarti ketiadaan pembagian kekuasaan (monarki absolut), dimana kekuasaannya didapat sebagai sesuatu yang diwariskan. Sama seperti kebanyakan antropolog lain, saya tidak terlalu membedakan keduanya secara serius dan menggunakan kedua istilah tersebut secara bergantian. Dengan begini saya bermaksud untuk menjelaskan bahwa keduanya sama-sama merupakan bentuk *monopoli kekuasaan*. Tetapi untuk memenuhi kaidah ilmiah, saya akan mengutip definisi menurut para ahli. Negara adalah...

> "suatu masyarakat yang memonopoli penggunaan kekerasan fisik yang sah dalam suatu wilayah" (Max Weber, 1918).

> "suatu daerah teritorial yang rakyatnya diperintah (*governed*) oleh sejumlah pejabat dan yang berhasil menuntut dari warga negaranya ketaatan pada aturan perundang-undangannya melalui penguasaan (kontrol) monopolistis dari kekuasaan yang sah" (Miriam Budiardjo, 1972).

Masyarakat tanpa negara sederhananya adalah masyarakat yang tidak dikuasai, diperintah atau dikendalikan oleh negara. Ia telah menjadi ideal dan salah satu capaian utama politik anarkis. Meski begitu, ada keengganan dan ketidaktahuan yang meluas tentang masyarakat tanpa negara dalam literatur antropologi. Ini pernah dikeluhkan Harold Barclay (1982:18): "Saya percaya banyak antropolog, dalam proyeksi mereka sendiri tentang nilai-nilai

pribadi dan budaya, dengan tegas menolak untuk menerapkan satu istilah yang benar-benar memperjelas pada banyak masyarakat tanpa negara dan, dengan demikian, anarki." Para sarjana sangat jarang untuk langsung menyebut mereka "anarkis", tetapi menggunakan istilah yang lebih netral secara politis seperti masyarakat "non-negara" (*non-states*), "masyarakat tribal" (*tribal society*), atau secara sembrono sebagai "negara suku" (*tribal states*).

Bahkan sebelum naskah ini terbit, saya sudah memaklumi bahwa terdapat keluhan atas klaim bahwa Dayak adalah masyarakat anarkis. Ada banyak hal yang mungkin tidak memenuhi ekspektasi para anarkis modern mengenai prasyarat yang sangat ketat soal, misalnya, dominasi gender dan usia. Saya mendapatkan tanggapan yang mempermasalahkan kajian ini bahkan sebelum naskah ini selesai dikerjakan karena, seperti dalam kata-kata mereka sendiri, "jangan terburu-buru mengklaim Dayak adalah anarkis."

Di saat bersamaan, tidak sedikit orang Dayak yang saat ini memiliki kebingungan dan kekeliruan yang jadi ciri umum dari masyarakat yang terjajah: mereka kerap menjelaskan bahwa kehidupan leluhur mereka memang tidak berbentuk negara, tetapi kerajaan. Mereka menyamakan kepala suku, gelar atau status tertentu yang dimiliki oleh orang terdahulu secara harfiah sebagai "raja". Hal ini masuk akal. Di tengah kehancuran sistem budaya tradisional, mereka hanya dapat mengidentifikasi sistem kekuasaan dengan merujuk pada dua entitas politik yang telah mereka kenali. Pertama, negara, yang berarti seperti Indonesia atau Malaysia yang saat ini eksis dan mereka kenal. Tapi karena jelas bukan seperti yang pertama, maka mestilah ia berbentuk kerajaan. Beberapa kepala suku yang telah menggunakan gelar atau digelarkan "raja" oleh Kesultanan Melayu, semakin mengaburkan situasi kelas, status dan kuasa yang sesungguhnya.

Dayak sejak lama telah mendapatkan stereotip buruk sebagai suku yang gila perang, kanibal, manusia berekor dan pemburu

kepala. Karena itu penting bagi orang Dayak hari ini untuk menangkisnya dan memperlihatkan bahwa diri mereka sama beradab dan sama manusiawinya dengan suku bangsa lain. Salah satu cara untuk menunjukkannya adalah dengan merekonstruksi kembali sejarah mereka dari perspektif masyarakat beradab: mereka sebenarnya dulu juga bernegara atau memiliki kerajaan, tetapi karena penyebab yang tidak diketahui, tiba-tiba lenyap. Diam-diam, sebenarnya ada asumsi tersembunyi bahwa masyarakat tanpa negara atau kerajaan berarti bukan masyarakat dan manusia yang tidak bermasyarakat berarti bukan manusia (Apa? Monyet?).

Padahal masyarakat tanpa negara telah eksis dan menjadi ciri umum dari sebagian besar sejarah manusia. "Jauh pada masa dahulu, sebagaimana sekarang, Asia Tenggara mungkin telah jadi rumah bagi banyak kelompok etnis non-negara yang berbeda ketimbang di belahan lain dunia" (Steinberg, 1987:21). Situasi di Asia Tenggara digambarkan:

> "baik di daratan [Asia] maupun di kepulauan [nusantara], ratusan suku kecil ini berbeda dalam banyak hal mendasar dengan masyarakat negara terdekat yang dominan. Ada lebih banyak lagi masyarakat non-negara seperti itu, tetapi dalam banyak kasus populasinya jauh lebih kecil daripada masyarakat yang bernegara. Mereka tidak memiliki tangga yang sangat curam dari tingkatan sosial mulai dari budak hingga raja sakral seperti dalam masyarakat negara; sebagian besar hanya memiliki kepala desa dan tetua, sementara beberapa juga memiliki kelas sosial para kepala yang lebih tinggi" (Steinberg, 1987:21).

Masyarakat primitif pemburu-peramu adalah salah satu contoh paling tua dari bentuk anarkisme; bentuk alami organisasi sosial masyarakat manusia sebagai spesies. *Homo sapiens* eksis sejak dua ratus ribu tahun. Tetapi bentuk-bentuk kekuasaan, yang pantas disebut sebagai negara, baru muncul kira-kira enam ribu

tahun yang lalu. Sepanjang sejarah, manusia tidak sedang bereksperimen dengan anarki; manusia sedang bereksperimen dengan negara. Sejauh yang kita ketahui, eksperimen ini tidak berjalan mulus. Proses pembentukan negara itu perlahan dan selama dua ribu tahun terakhir di nusantara, berjalan seperti maraton dimana kekuasaan dilempar atau diambil alih dari satu otoritas lama ke yang baru. Pemimpin-pemimpin kuno terpengaruh gagasan mengenai "Raja" dari Hindu. Ketika Islam berkembang, mereka menjadi kesultanan, yang ditaklukan oleh orang Eropa. Seratus tahun terakhir suku-suku anarkis di pedalaman Sulawesi, Sumatra dan Kalimantan, dimasukan ke dalam ruang negara. Proses itu berdarah-darah. Masyarakat pribumi kemudian memberontak dan membentuk negara-bangsa yang baru, dengan ide dan mekanisme kenegaraan (*statecraft*) yang mewarisi pengetahuan lama mengenai bagaimana kekuasaan mesti dijalankan: tentara, penjara, pajak dan penaklukan. Model negara Indonesia sendiri mereplikasi bentuk pemerintahan kolonial Hindia Belanda.

Ketika negara-negara paling pertama terbentuk, anarkisme juga muncul sebagai suatu gagasan alternatif yang menentang statisme (dari kata *state*). Ini tampak dalam silang pendapat tradisi taoisme yang menentang disiplin ala konfusianisme di Cina. Taois pada masanya hidup di tengah masyarakat feodal dengan hukum yang sangat terpatok-baku dan pemerintahan yang semakin terpusat dan birokratis. Konfusius jadi juru bicara resmi dari arus legalistik yang menopang perkembangan tersebut dan dia yang menyerukan tatanan hierarki sosial yang menaungi warga untuk sadar posisinya masing-masing. Sebaliknya, Taois menolak pemerintahan dan meyakini bahwa semua makhluk bisa hidup secara alami dan harmonis dengan spontan. Sejak itu konflik antara mereka yang hasratnya mencampuri dengan mereka yang yakin segala akan berkembang baik jika dibiarkan, berawal dan terus berlanjut. Dalam dunia Yunani kuno, anarkisme bisa dikatakan diwakili oleh filsafat sinisme Diogenes dari Sinope yang

bertentangan dengan filsafat politik Platonian. Sementara di nusantara, ia diwakili oleh kubu Perpatih Nan Sebatang yang mengkampanyekan egalitarianisme dalam masyarakat Minangkabau yang bertentangan dengan Datuk Ketumanggungan yang mengusulkan hierarki sosial.

Sepanjang sejarah, keyakinan untuk menolak pemusatan kekuasaan terus bertahan dan berkembang, mengambil beragam bentuk sebagai respon atas situasi zaman. Pemberontakan petani di Eropa dan Sorban Kuning di Cina mewakili kecenderungan anarkisme di bawah feodalisme yang menolak pajak, perjuangan hak atas tanah serta utopia tentang masyarakat agraris pedesaan yang komunal. Anarkisme muncul kembali pada zaman pertukangan diwakili oleh ide-ide Proudhon tentang mutualisme, untuk kemudian dengan dimulainya zaman industri muncul dari rahim gerakan buruh di bawah bendera anarko-sindikalisme bersamaan dengan komunisme marxis. Dari Eropa, gagasan revolusioner ini kemudian meluas ke seluruh koloninya.[1] Seiring dengan menguatnya kerusakan ekologis, gerakan anarkis telah mengambil perannya untuk secara teoritik dan praktik merespon masalah ini dengan eko-anarkisme, atau dalam bentuk yang agak janggal dan lebih radikal seperti anarko-primitifisme dan pasca-kiamat.

Masyarakat tanpa negara telah menjadi agenda utama politik anarkisme. Tetapi hingga saat ini, anarkisme tercatat sebagai salah satu yang paling sering disalahpahami, tidak hanya oleh politikus dan media massa, tetapi bahkan di lingkaran akademisi. Ilmu politik di kampus-kampus adalah salah satu yang menyumbang keyakinan bahwa kehidupan tanpa pemerintahan (atau kekuasaan apapun yang tersentralisir) adalah tidak mungkin dan

---

[1] Saya telah menuliskannya dalam *Perang yang Tidak Akan Kita Menangkan* (2018). Saya mencoba membuktikan bahwa anarkisme dan komunisme marxis telah masuk ke Indonesia secara bersamaan. Idenya berbaur, tumpung tindih dan tersebar mulai dari serikat buruh, Sarekat Rakyat dan PKI.

tidak ada. Jika ada, maka merujuk doktrin *Leviathan*-nya Hobbes, ini mestilah sebuah kekacauan dimana semua berperang melawan semua.

Secara terminologis, anarkis berasal dari awalan *an* dan kata *archos*, yang secara harfiah berarti "ketiadaan penguasa atau kekuasaan." Dalam konteks ketika istilah ini pertama kali dicetuskan oleh Pierre-Joseph Proudhon, ini berarti penolakan terhadap kekuasaan negara. Sekalipun demikian, rujukan terminologis ini bisa menjadi pengertian yang sangat luas, dan membuatnya menjadi pandangan yang dapat bertentangan, inkoheren dan beragam. Beberapa teoritikus sosial menganggap anarkisme terlalu longgar untuk coba dipahami sebagai suatu ideologi tunggal, justru karena penolakannya terhadap *kekuasaan*. Meski beberapa anarkis menolak pembeda-bedaan anarkisme, tetap saja gagasan atau "label" baru terus bermunculan untuk menekankan penentangan atas beberapa bentuk kekuasaan tertentu. Seperti anarko-feminisme yang mengusulkan bahwa perjuangan melawan patriarki sebagai bagian yang integral dari gerakan anarkisme, hingga veganarkisme yang mempromosikan pembebasan total, yang berupaya menyatukan pembebasan manusia, hewan, dan bumi (ekosistem) menjadi gerakan yang lebih besar dan kuat.

Mengapa anarkisme menolak kekuasaan? Apa itu kekuasaan? Michael Taylor (1982) mendefinisikan kekuasaan sebagai "kemampuan untuk mengubah berbagai tindakan yang tersedia yang dimiliki orang lain." Misal, kemampuan negara untuk menarik pajak tinggi terhadap warga negaranya adalah bentuk kekuasaan. Ia berkuasa sebab dengan menarik pajak, seorang warga negara memiliki pilihan yang lebih terbatas untuk menggunakan semua sumber daya finansialnya sesuai dengan kehendaknya sendiri. Kemampuan manajer perusahaan untuk membatasi pilihan jam berangkat kerja karyawannya, adalah bentuk kekuasaan. Kemampuan orang tua untuk membatasi pilihan anaknya untuk tidak pergi jauh dari jangkauan pengamatan juga bentuk kekua-

saan. Kekuasaan dapat menyerupai banyak bentuk, tetapi intinya ada pada *pembatasan pilihan.*

Ada hubungan yang tak dapat terpisahkan antara *kekuasaan* dan *kekerasan.* Kekerasan bukan sekedar memukul wajah seseorang secara langsung. Seperti kekuasaan, ada sangat banyak bentuk kekerasan. Diantaranya, kekerasan struktural (*structural violence*) yang diusulkan Johan Galtung (1969), untuk merujuk pada bentuk kekerasan dimana beberapa struktur atau institusi sosial dapat merugikan orang lain dengan mencegah mereka memenuhi kebutuhan dasarnya. Ketika kita memukul seseorang, kita mencegah pilihannya untuk memiliki kesehatan yang baik. Tetapi jika undang-undang melarang orang Dayak untuk memanfaatkan hasil hutan di wilayahnya sendiri, maka ini adalah bentuk kekerasan secara tidak langsung.

Hingga titik ini, seluruh anarkis pada akhirnya setuju bahwa kekuasaan dipahami sebagai kemampuan untuk menimbulkan *kekerasan.* Bukan kebetulan bahwa sifat anti-kekuasaan dalam konsepsi anarkisme berarti juga menentang kekerasan.[2] Kekuasaan adalah inti dari permasalahan seluruh teori anarkis baik tradisi yang lama atau baru. Emma Goldman telah mendefinisikan anarkisme dengan cemerlang karena mewakili keterhubungan ini: “filosofi dari tatanan sosial yang baru berdasarkan pada kebebasan yang tidak dibatasi oleh hukum buatan manusia; teori bahwa semua bentuk pemerintahan adalah sisa-sisa dari kekerasan, dan karena itu salah dan berbahaya, serta tidak perlu.” Akibatnya, anarkisme memiliki tradisi yang luas dan beragam untuk menolak segala macam bentuk kekerasan, penindasan dan domi-

---

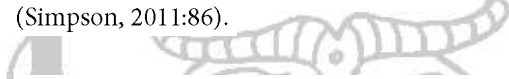
[2] Anarko-insureksioner mendukung tindakan revolusi dengan kekerasan sebagai jalan menuju anarki; sementara anarko-pasifisme pendukung penggunaan bentuk-bentuk perlawanan damai dan tanpa kekerasan. Banyak anarkis menganggap negara sebagai pusat definisi kekerasan struktural, tetapi memandang penting kekerasan sebagai bagian dari bela diri yang dapat dibenarkan.

nasi. Ini termasuk negara, kapitalisme, patriarki, hingga rasisme dan spesiesisme.

Saya mesti tekankan di sini, bahwa secara etimologis, istilah "anarki" ini juga mengaburkan kenyataan mengenai bagaimana kekuasaan dapat diharapkan bekerja. Anarki bukanlah ketiadaan hukum; ia adalah cara bagaimana hukum dibentuk dan disepakati bukan oleh segelintir orang. Anarki bukanlah ketiadaan kekuasaan, tetapi bagaimana kekuasaan dapat tersebar dan dibangun bersama melalui mufakat dan musyawarah. "Anarkisme adalah demokrasi yang diseriusin," ujar Edward Abbey.

Di dalam anarki, kekuasaan tidak dimonopoli oleh satu atau segelintir orang lalu diterapkan kepada komunitas-komunitas lain yang luas dan besar. Sebaliknya, anarkisme berarti demokrasi langsung dalam komunitas-komunitas yang otonom satu sama lain. Jika ia terhubung satu sama lain, ia dapat berbentuk persekutuan yang sifatnya longgar dan informal. Jika ia dibakukan, maka ia menjadi sejenis federasi atau konfederasi. Istilah "konfederasi" di sini jangan dicampur dengan pengertian yang dipakai saat ini, melainkan dalam prinsip federalisme yang telah diajukan oleh tokoh anarkis Pierre-Joseph Proudhon[3] dan telah sejak lama dipraktikkan oleh berbagai suku bangsa yang tidak membentuk negara. Misalnya lembaga Haudenosaunee (Konfederasi Iroquois) yang dibentuk orang-orang Indian-Amerika dan Watu Pinawetengan milik orang Minahasa di Sulawesi.

Seiring berkembangnya gagasan dan situasi yang mesti dihadapi, anarkisme terus bergerak mengembangkan teori dan praktiknya. Misalnya, Adam Lewis (2012) berpendapat bahwa kecuali oleh sejumlah kecil ahli teori dan kelompok aktivis, kolonialisme sebagian besar telah terabaikan dalam pembahasan teori

---

[3] Lihat *Du principle Federatif* [Prinsip-Prinsip Feederasi], 1863. Pengembangan lebih lanjut dapat dilihat dari gagasan Murray Bookchin. Lihat *Politik Ekologi Sosial* karya Janet Biehl.

dan praktik anarkis. Anarkisme sebagai sebuah filosofi politik dan praktik gerakan sosial yang berkomitmen untuk melawan segala bentuk penindasan dan dominasi, menurutnya perlu menempatkan kolonialisme secara lebih jelas dan konsisten di pusat analisisnya terhadap sistem penindasan yang saling terkait. Ini melatarbelakangi munculnya anarko-indigenisme, tubuh teoritik dan praktik akademis dan aktivis yang muncul dan bekerja di antara tradisi anarkis dan teori politik masyarakat adat. Aliran ini mencoba membuat ruang yang lebih besar bagi konsep masyarakat pribumi untuk menjadi bagian dari gerakan anarkisme dan *vice versa*.

Agenda utama gerakan ini adalah dekolonisasi, yang lahir dari situasi ketika anarkis kulit putih di Amerika Serikat menghadapi kenyataan bahwa mereka hidup di atas tanah curian milik bangsa-bangsa Indian-Amerika yang organisasi sosialnya berupa komunitas otonom dan egaliter. Anti-kolonialisme ternyata tidak cukup. Kemerdekaan nasional belum tentu menjamin kemerdekaan masyarakat adat yang terus hidup termarjinalkan di dalam negara-bangsa yang baru. Hasil dari kemerdekaan itu tidak dirasakan secara adil bagi sebagian besar masyarakat pribumi. Ini juga berlaku di Kalimantan, dimana slogan-slogan 1945 tidak mendapatkan tempat di banyak orang dewasa kecuali bagi anak-anak yang didoktrinasi nasionalisme pada masa sekolah dasar mereka. Kejahatan-kejahatan modal telah menghasilkan ketidakpuasan sehingga di banyak tempat saya selalu menemukan orang-orang yang terus menyatakan dukungannya mengenai kemerdekaan Kalimantan dari Indonesia. Ini adalah rahasia umum meski belum pernah ada yang menyatakannya ke publik sebagaimana Aceh, Timor Leste, Maluku dan Papua.

Dekolonisasi berarti berupaya mundur ke masa pra-kolonialisme Eropa, mendorong pengarusutamaan kearifan lokal masyarakat pribumi Indian-Amerika. Arah dekolonisasi telah diartikulasikan dengan baik sebagai berikut:

> "Dari sudut pandang pribumi kami tidak menyanggah, memobilisasi, melawan atau menciptakan kontroversi untuk 'memenangkan' superioritas atau untuk mendominasi masyarakat pendatang. Kami menganjurkan dan membangun kebangkitan untuk memberikan konteks politik dan budaya terbaik agar kehidupan rakyat kami berkembang" (Simpson, 2011:86).

Pada sebagian besar gerakan "pembebasan nasional", banyak pengorganisir menyadari bahwa mereka tidak sedang mengajarkan bagaimana cara yang baik dan benar untuk berjuang melawan penindasan. Menyebutkan anarkisme telah mendapatkan tempat di antara masyarakat adat Mapuche di Chile, juga di masyarakat pegunungan tinggi di Chiapas di Mexico, dan oleh orang-orang Kurdi di Timur Tengah misal, hingga batas tertentu adalah pernyataan yang mengalienasi. Tiap orang yang fasih dengan sejarah gerakan anarkis akan menemukan bahwa masyarakat adat punya kapasitas (terlepas dari apakah hal itu didorong dari luar atau inisiatif mereka sendiri) untuk mengartikulasikan gerakan pembebasan dalam kerangka anti-negara berdasarkan tradisi mereka sendiri –terkadang bahkan berdasarkan nilai dan praktik yang masih hidup. Inilah motif utama naskah ini dikerjakan: gerakan pembebasan Dayak atau Kalimantan mungkin dapat menarik inspirasi dari bentuk politik leluhur mereka sendiri alih-alih kembali "mencontek" bentuk negara dari luar.

Saya menyatakan bahwa naskah ini tidak sekedar ditujukan untuk kemajuan ilmu pengetahuan. Di lapangan, saya telah, sebagaimana disampaikan oleh Tania Murray Li (2020:38), "mengambil peran minor sebagai orang yang mengajukan pertanyaan, dan meluncurkan topik yang mungkin bisa memicu diskusi dan perdebatan." Saya berupaya memancing masyarakat adat merefleksikan kembali bagaimana leluhur mereka secara historis hidup sebagai masyarakat tanpa negara serta mendorong mereka untuk

mempertahankan dan menggali praktik swakelola dalam prinsip otonomi dan egalitarianisme sebagai perjuangan mereka dalam melawan kerusakan lingkungan, perampasan lahan dan serangkaian kekerasan struktural yang mereka hadapi dari negara Indonesia selama ini. Bukan akademisi yang jadi sasaran segmentasi pembaca utama naskah ini, melainkan pembaca umum, khususnya mereka yang menjadi objek penelitian yang meminta hasil penelitian saya dapat kembali ke mereka. Asalkan anda tahu, banyak orang Dayak merasa kesal dengan para peneliti yang datang ke kampung tapi mereka tidak tahu apa hasilnya. Saya merasa berkewajiban untuk mengirimkan buku ini pada mereka dalam bahasa yang sebisa mungkin mudah dipahami, tanpa menghilangkan konsep-konsep pentingnya (sesuatu yang mustahil).

***

Analisis saya benar-benar berhutang kepada orang-orang berikut ini. Karya-karya mereka yang menakjubkan telah mendorong saya untuk melakukan penelitian serupa di nusantara.

David Graeber, dalam karyanya *Fragments of Anarchist Anthropology* (2004), menunjukkan ada hubungan aneh antara antropologi dan anarkisme. Ini bukan sekedar karena para antropolog memeluk anarkisme, atau bahkan, secara sadar menganut ide-ide anarkis; lebih dari itu "antropologi dan anarkisme bergerak dalam lingkaran yang sama, ide-ide mereka cenderung saling memantul, bahwa ada sesuatu tentang pemikiran antropologis khususnya tentang kesadarannya yang tajam akan manusia punya banyak kemungkinan, yang memberinya ikatan dengan anarkisme sejak awal." Graeber bermaksud untuk menyatakan bahwa di dalam antropologi, apa yang tidak mungkin, aneh dan asing bagi kita bisa jadi suatu hal yang lazim bagi masyarakat yang lain. Ini penting sebab anarkisme sejak lama dikata sebagai mimpi siang bolong, sementara antropologi justru menyatakan bahwa masyarakat anarkis justru jadi mayoritas utopia yang hidup.

Peter Kropotkin adalah pelopor antropologi anarkis paling awal. Karyanya, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (1902), merupakan kajian yang lebih luas yang menginspirasi disiplin ilmu tersendiri yang sekarang dikenal sebagai sosiobiologi. *Mutual Aid* tidak hanya menunjukkan komitmen mendalam untuk kebebasan dan kesetaraan, tetapi juga kerjasama dan solidaritas sosial di antara hewan, masyarakat primitif dan masyarakat modern. Ia membantah argumen dasar teori Darwinisme sosial Herbet Spencer yang menekankan persaingan dan sintasan yang terbugar (*survival of the fittest*), yang ditelan mentah-mentah dari konsep evolusi Darwin ke ranah sosial. Karya ini juga menentang penggambaran romantis oleh para filsuf seperti Jean-Jacques Rousseau, yang berpikir bahwa kerja sama dimotivasi oleh cinta universal. Sebaliknya Kropotkin berpendapat bahwa bantuan timbal balik memiliki keunggulan pragmatis bagi kelangsungan hidup komunitas manusia dan hewan dan bersama dengan hati nurani, telah dipromosikan melalui seleksi alam. Sebagai seorang naturalis, karya Kropotkin tidak hanya memberikan pengaruh luar biasa terhadap bidang ilmu alam, tetapi juga menginspirasi penelitian sejenis bagi para antropolog anarkis sesudahnya.

People Without Government: An Anthropology of Anarchy (1982) karya Harold Barclay mungkin adalah contoh dasar awal yang menarik. Karya ini adalah cakupan yang luas dan kaya mengenai bentuk-bentuk anarkisme yang biasanya merujuk pada Eropa dan Amerika. Barclay menjelaskan banyak sekali masyarakat anarkis yang ia klasifikasikan di antara pemburu-peramu, penggembala, masyarakat pertanian dan dunia modern, yang membentang dari berbagai zaman dan kawasan mulai dari Inuit Arktika, pedalaman Amazon, Afrika, hingga ke dataran Asia. Dalam buku ini, masyarakat Dayak juga disinggungnya.

Tetapi upaya serius untuk mengeksplorasi anarkisme dari sudut pandang antropologi mulai digarap Pierre Clastres (favorit saya!) dalam karyanya *Society Against The State* (1974), yang

merupakan kumpulan esai antropologi politik yang berpendapat bahwa masyarakat kesukuan menolak pemusatan kekuasaan yang koersif. Berdasarkan penelitiannya di antara suku di Amerika Latin, Clastres menyatakan bahwa masyarakat primitif adalah masyarakat tanpa kekuasaan. Karyanya juga berkontribusi besar sebab ia memantik kajian mengenai bagaimana anarki bekerja di dalam masyarakat primitif dan menggugat paradigma evolusi sosiokultural yang mendominasi ilmu sosial hingga hari ini.

The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia (2009) karya James C. Scott, yang juga terinspirasi dari Clastres, mungkin telah jadi salah satu studi sejarah yang paling banyak dirujuk dan dikutip sekarang. Karyanya tidak dapat dipungkiri berpengaruh besar atas naskah ini. Ia mengkaji mengenai berbagai kelompok etnis yang sangat beragam yang sekarang berada di Zomia (sebuah istilah geografis yang merujuk pada wilayah pegunungan seukuran Eropa yang terdiri atas tujuh negara di daratan Asia Tenggara). Orang-orang Zomia selama dua ribu tahun telah melarikan diri dari proyek negara-bangsa yang mengapit mereka. Scott berpendapat bahwa mereka, berdasarkan organisasi sosial, lokasi geografis, praktik-praktik dan budaya subsisten, memang "barbar dari sononya," karena telah mempersiapkan diri untuk mencegah negara mencaplok wilayah mereka. Selain itu, untuk tetap tanpa negara, mereka telah menggunakan spesialisasi ini bersama dengan praktik pertanian yang meningkatkan mobilitas, pengabdian kepada para pemimpin milenarian; dan pemeliharaan budaya yang sebagian besar lisan untuk menemukan kembali sejarah dan silsilah mereka saat bergerak di antara dan di sekitar Zomia. Karena kesamaan geografis dan kultural di Zomia dan Kalimantan, saya berpendapat bahwa kajian Scott, hingga batas tertentu, relevan untuk digunakan sebagai referensi kajian yang serupa.

Saya juga memposisikan naskah ini sebagai kajian pascakolonial. Tapi saya punya sedikit catatan. Di dalam kepala kaum

terjajah, seperangkat pengetahuan atau pandangan bangsa Barat telah diterima dengan sedemikian rupa sebagai konstruksi pengetahuan dalam melihat dirinya sendiri (bangsa Timur). Sarjana biasa menyebutnya orientalisme. Tugas kajian pascakolonial adalah mereka terlalu terpusat pada dampak kolonial Eropa pada bangsa-bangsa Asia, Afrika dan Amerika Latin, tetapi jarang melihat bahwa kolonialisme itu telah berlangsung sebelum Columbus berlayar. Warisannya silang sengkarut tetapi masih dapat diuraikan pelan-pelan dan teliti. Y.B. Mangunwijaya pernah menulis: "Di Indonesia bulan Mei 1998, orang masih melihat jejak-jejak Mataram, Hindia Timur Belanda, dan Guansaikanbu Balatentara Dai Nippon tetap masih hadir segar dan kuat belum terkalahkan di negeri kami sampai sekarang."[4]

Misal, mengapa kita tidak mengeksplorasi apa dampak Indianisasi terhadap masyarakat nusantara sebagai bagian dari pascakolonialisme? Sementara kita tidak benar-benar dijajah oleh India, ide-ide para penguasa nusantara pada masa Hindu-Buddha jelas mengadopsi ide tentang kekuasaan dan kerajaan. Mereka menaklukan suku-suku "asli" Austronesia lainnya. Kolonialisme yang sesungguhnya dilakukan oleh Kesultanan Melayu, karena beberapa negara, bahkan didirikan para pedagang Arab. Dalam kasus Dayak, sulit untuk mengatakan bahwa kolonialisme telah dimulai sejak kejatuhan Malaka pada Portugis, atau ketika Belanda berhasil menduduki Banda atau Batavia. Biasanya kolonialisme merujuk ketika Brooke menciptakan dinasti Sarawak. Ketika Brooke tiba, orang-orang Dayak sedang memberontak pada Brunei yang beberapa abad sebelumnya menaklukan pedalaman. Tradisi dan sejarah lisan di pedalaman menunjukkan tanda-tanda pengaruh Majapahit dan Hindu, dan bahkan pengaruh Kesultanan Melayu di pesisir lebih besar lagi. Suku Dayak tidak orisinil

[4] Dikutip dari Taufiqurrohman, *Frantz Fanon: Kebudayaan dan Kekuasaan* (2018).

amat seolah-olah ia suku yang sepenuhnya terisolir dan jadi suku yang tidak terpengaruh kebudayaan luar. Mereka sudah dijajah sejak lama sebelum Belanda dan Inggris tiba, dan mereka mencoba melawan penjajahan tersebut. Seluruh warisan kolonialisme dari setiap zaman itu ada. Memusatkan kajian pascakolonialisme pada bangsa-bangsa yang mengalami penjajahan di bawah Eropa mengaburkan pengaruh penjajahan berlapis yang telah terjadi sebelumnya. Misal, citra kemalasan tidak pertama-tama muncul dari orang Eropa, kita bisa melihatnya dari unsur pembentukan etnis di Kalimantan sehubungan dengan pembentukan kerajaan Melayu (lihat awal Bagian 2).

Orang-orang di Kalimantan saja yang terlalu naif. Melihat diri mereka berada di bawah penjajahan yang sama oleh Belanda dan Jepang, narasi yang terbangun hari ini adalah Melayu dan Dayak itu bersaudara dan berjuang bersama. Saya tidak ingin mengganggu harmoni yang sudah terbentuk, karena sejarah tinggal sejarah, dan Melayu atau Dayak sama-sama mengalami penjajahan baru yang sama. Masalahnya, narasi ini ahistoris sebab mengabaikan kenyataan bahwa dulu Kesultanan Melayu menjajah Dayak dan terus mencoba menaklukan pedalaman. Belanda dan Inggris saja yang berhasil menguasai seluruh pedalaman termasuk suku-suku yang tidak pernah mengenal negara sebelumnya. Ini pun seringkali terjadi dengan kerjasama para Sultan.

Jika pascakolonialisme tidak hanya berfokus pada "periode historis" kapan berakhirnya kolonialisme Barat, tetapi lebih pada memusatkan kajiannya terhadap pengaruh dari kolonialisme pada kebudayaan lain yang bersinggungan dengannya, dapatkah kajian saya yang memusatkan perhatian pada penaklukan (kolonisasi) dari imperialisme budaya sejak zaman kuno sebagai kajian pascakolonial? Toh, saya juga menyinggung Belanda dan Inggris. Pascakolonial juga agak janggal sebab bingung untuk melihat fenomena bagaimana negara-bangsa yang baru merdeka dari kolonialisme Eropa kemudian juga menjadi negara penjajah yang

baru. Ketika Indonesia merdeka, Timor Leste tidak menjadi bagian darinya, tetapi kemudian dicaplok. Asal anda tahu, saya menemukan beberapa orang Dayak yang merasa bahwa dirinya juga dijajah oleh Indonesia, mirip seperti beberapa mahasiswa Papua yang saya temui. Euforia kemerdekaan adalah sesuatu yang asing, dan sementara mereka juga melawan Belanda dan Jepang, perlawanan itu sebagian besar tidak ditujukan untuk memperjuangkan kemerdekaan Indonesia seperti kita kenal di Jawa. Pada umumnya, saya menemukan bahwa kolonialisme berlanjut pada hari ini (setidaknya bagi beberapa orang Dayak yang saya temui).

Ini penting sebab upaya pembebasan negara-bangsa Indonesia yang baru biasanya terinspirasi dari imperialisme masa lalu: Sriwijaya atau Majapahit. Salah satu yang mengobarkan ini jelas adalah para nasionalis (ya, saya menghargai jasa-jasa mereka!) seperti Mohammad Yamin yang melihat Sriwijaya dan Majapahit adalah para pendahulu persatuan negara Indonesia. Masalahnya adalah "persatuan" itu adalah mitos. Di banyak tempat di nusantara, mereka mengenang penyatuan itu sebagai penyerbuan, atau naskah kuno di luar *Negarakertagama* biasanya tidak simpatik dalam melihat sosok Gajah Mada, Majapahit dan secara keseluruhan pada Jawa. Alih-alih sebagai sesuatu yang dibanggakan, penyatuan nusantara juga dikonstruksi dengan cara yang berbeda oleh berbagai masyarakat, misalnya Aceh, Minangkabau, Sunda, Melayu hingga Dayak.

SISTEMATIKA PENULISAN

Buku ini sebagian terdiri dari karya sejarah, dan secara umum terdapat urutan sejarah dari bagian awal hingga akhir. Saya menjabarkan, misal, baik sumber sejarah primer dan sekunder dari catatan perjalanan para petualang dan pedagang Eropa pertama di Kalimantan, laporan kolonial dan para misionaris, maupun penelitian etnografi paling awal yang pernah dihasilkan.

Saya menetapkan periode sejarah yang terbentang di antara abad 15, dimulai dari kemunduran Kerajaan Hindu-Buddha dan kebangkitan Kesultanan Islam dengan terbentuknya Malaka, hingga abad 20 dengan kemerdekaan negara-bangsa yang baru di Kalimantan (Indonesia, Malaysia, Brunei).

Karena masyarakat tanpa negara menjadi objek utama penulisan buku ini, maka saya menggunakan pendekatan sejarah dari bawah (*history from below*). Pada dasarnya, ini upaya untuk menekankan narasi sejarah dari sudut pandang orang-orang banyak ketimbang pemimpin; yang terjadi di lapangan ketimbang di meja-meja perundingan; sejarah lisan ketimbang tertulis. Ini menekankan sumber-sumber langsung dari mereka yang tercerabut haknya, yang tertindas atau yang termarjinalkan. Para sarjana liberal kadang menyebutnya sebagai "sejarah sosial", dan marxis menyebutnya sebagai "sejarah rakyat". Tetapi sejarah keadaan tanpa negara yang disengaja dan reaktif, yaitu "sejarah tentang mereka yang lolos, dan pembentukan negara tidak dapat dipahami selain darinya" yang sebagian besar hilang dalam historiografi konvensional, maka naskah ini juga dapat disebut sebagaimana Scott nyatakan, "sejarah anarkis."

Tapi ini juga bukan etnografi sejarah. Saya tidak secara ketat mengikuti narasi sejarah secara lurus. Sementara saya melakukan studi lapangan di antara berbagai suku Dayak, studi sejarah dilakukan karena saya mencoba menyampaikan sesuatu: tatanan sosial dan situasi yang menimpa masyarakat pedalaman sekarang, merupakan hasil proses panjang penaklukan negara atas mereka yang telah terjadi sebelumnya. Dapat dikatakan, ini adalah kajian komparatif yang menekankan perhatian pada perubahan sosial masyarakat Dayak. Karena itu saya merasa terikat untuk berangkat dari kerangka kerja antropologis klasik berdasarkan etnografi berbasis kampung dengan memusatkan beberapa kajian di tingkat komunitas, khususnya di antara Dayak Tamambaloh dan Iban. Meski begitu saya juga melampaui mereka dalam

perkara waktu, ruang dan fokus. Saya menganalisis material studi kasus lokal, sumber sejarah lisan, berbagai hasil penelitian baru-baru ini, serta melakukan serangkaian kunjungan lapangan ke banyak lokasi di provinsi Kalimantan Barat dan Tengah.

Hasil dari galang dana Proyek Suku Api (PSA) saya gunakan untuk membiayai akomodasi dan transportasi penelitian sejak September 2020 hingga Maret 2021. Untuk mengumpulkan data-data yang saya perlukan, saya menghabiskan lebih dari dua bulan sepanjang September-November 2020 dalam studi lapangan di Kapuas Hulu, Kalimantan Barat. Sangat lama di antara orang Tamambaloh di Sungai Palin dan Sungai Embaloh, untuk kemudian pergi ke antara orang Iban di Ngaung Keruh, Batang Lupar. Keduanya mewakili polarisasi yang telah menyita perhatian banyak sarjana sosial mengenai masyarakat yang terstratifikasi dan egalitarian. Saya melakukan observasi, serangkaian wawancara dan berpartisipasi dalam kehidupan masyarakat, demi memberikan gambaran aktual masyarakat Dayak saat ini. Pada pertengahan November, saya melakukan kunjungan kilat ke beberapa kampung di sepanjang sungai Kapuas dari Suhaid hingga Jongkong, lalu ke pedalaman Sungai Belitang yang memisahkan Kabupaten Sekadau dengan Sintang. Saya ke Kalimantan Tengah dan pergi ke Dayak Tomun di Kinipan dan Kudangan, Lamandau dan terus ke Ketapang dengan singgah ke Dayak Jelai di kampung Tanjung. Saya melanjutkan perjalanan ke Palangka Raya untuk mencari beberapa literatur dan terakhir ke Hurung Bunut. Saya berencana hendak meneruskan perjalanan hingga ke Kalimantan Selatan dan Timur, lalu ke Utara (kalau bisa sampai ke Sabah dan Sarawak), tetapi karena anggaran yang telah menipis, saya membatalkannya dan memutuskan untuk menuliskan apa yang telah saya dapatkan dengan kembali ke Jawa dalam keadaan miskin. Naskah ini sudah lebih dari cukup, meski saya merasa tidak pernah puas. Saya menerbitkannya lebih cepat karena saya tidak punya sokongan finansial yang memadai.

Studi literatur dan kunjungan lapangan menghabiskan jumlah waktu selama hampir tiga tahun. Tapi saya banyak menghabiskan waktu di depan laptop dan melahap sangat banyak buku dan jurnal. Selebihnya, waktu yang saya saya jalani untuk kunjungan lapangan kurang lebih lima bulan (September-Desember 2020, Februari dan Maret 2021). Saya begitu bersemangat mengumpulkan beberapa data yang bagi saya penting, tetapi untuk membatasi buku menjadi terlalu tebal dan mencegah saya membahas terlalu banyak hal, saya memutuskan bahwa beberapa data yang terkumpul diterbitkan secara terpisah.

Sistematika penulisan saya bagi ke dalam tujuh bagian. Saya menelusuri kembali akar identitas etnis Dayak dan Melayu, dan berpendapat bahwa pertentangan antara negara dan mereka yang coba ditaklukan berperan dalam proses pembentukan identitas etnis di Kalimantan. Dalam hal ini, Dayak disebut Dayak sebagai konsekuensi dari hierarki kultural yang membedakan mereka dengan masyarakat pesisir yang membentuk negara. Ini saya bahas pada Bagian 2.

Bagian 3 memusatkan pembahasan pada bentuk organisasi sosial pedalaman yang begitu beragam: mulai dari suku nomaden yang sangat egalitarian, suku peladang yang tidak terstratifikasi serta suku yang terstratifikasi. Dengan melibatkan tiga dimensi kelas, status dan kuasa, saya berpendapat bahwa tidak ada satu pun jenis organisasi sosial yang khas pedalaman, dan bahwa yang disebut Dayak itu masing-masing punya tatanan yang beragam. Meski begitu, persamaan paling mencolok dari semuanya adalah ketiadaan kepala suku dan kalau pun ada, wewenangnya juga terbatas dan dibatasi. Tidak ada organisasi politik ekstra-kampung yang dapat disebut sebagai "negara" atau "kerajaan" setingkat di atas kepala-kepala suku ini.

Bagian 4 sebagian besar merupakan hasil pengamatan saya mengenai bagiamana masyarakat Dayak hari ini mengatur masyarakat mereka berdasarkan prinsip solidaritas dan kerjasama.

Saya berpendapat bahwa meski negara telah eksis di pedalaman, warisan *mutual aid* masih bertahan dan dapat diamati, walau kecenderungannya menunjukkan bahwa ia semakin ditinggalkan. Saya juga menggunakan beberapa data sejarah yang relevan untuk mendukung pendapat saya dan mencoba melakukan perbandingan dan mengamati bentuk perubahan sosial yang terjadi.

Bagian 5 melihat bagaimana *adat* digunakan sebagai mekanisme penyelesaian sengketa yang sebenarnya khas anarkis (seberapapun ia semakin berubah hari ini). Saya berpendapat bahwa *adat* dan hukum sebenarnya adalah dua hal yang berbeda. Saya juga menjabarkan bentuk-bentuk penyelesaian sengketa di dalam masyarakat Dayak dan berpendapat bahwa ini berhasil membuat mereka relatif harmonis meski tanpa hukum, hakim, pengadilan, polisi dan penjara yang diterapkan dalam masyarakat bernegara.

Bagian 6 akan mencoba mengeksplorasi berbagai upaya yang dilakukan masyarakat anarkis untuk menangkis pencaplokan negara atau mencegah hal semacam itu lahir dari dalam masyarakat mereka sendiri. Saya mencoba menggunakan beberapa teori yang diusulkan para antropolog anarkis dan mempertimbangkannya sebagai hal yang mungkin saja relevan dengan situasi di Kalimantan.

Bagian 7 pada dasarnya murni sejarah. Ini adalah ringkasan sejarah anarkis, yang memusatkan perhatian pada proses pencaplokan Dayak ke dalam ruang negara dan pasar serta upaya perlawanan Dayak untuk mencegahnya mulai dari zaman Hindu-Buddha hingga kolonialisme Eropa. Saya mencoba memperlihatkan bahwa pembentukan negara itu tidak seperti yang selama ini dibayangkan orang banyak: ia berawal dari penaklukan, dan masa awalnya sering tidak stabil dan penuh pemberontakan.

Terakhir, bagian epilog adalah artikulasi ulang tentang apa yang telah saya bahas dan merefleksikannya dengan situasi hari ini. Saya sungguh berharap bahwa apa yang saya bahas bisa mendapatkan relevansinya tidak hanya bagi orang-orang di Kaliman-

tan tetapi juga di Indonesia, apalagi di tengah proses kerusakan ekologi, konflik agraria dan perjuangan masyarakat adat.

CATATAN KRITIS

Saya ingin memberikan beberapa catatan yang perlu pembaca ketahui sebelum kadung masuk ke bagian pembahasan. Mulanya bagian ini saya taruh di bagian akhir, tetapi untuk mencegah kesalahpahaman yang terlampau serius, saya merasa perlu untuk menjelaskannya di bagian awal.

Meski Dayak mengalir di darah saya, saya tidak Dayak amat. Masalahnya, sebelum saya melakukan penelitian ini, saya tidak tahu banyak tentang Dayak. Ayah saya Jawa, Ibu Dayak, tapi saya besar sebagai anak dalam kultur kebudayaan ketiga (*third culture kids*) modern di kota yang dulu jadi pusat salah satu kerajaan Melayu dan hari ini jadi salah satu pusat administrasi pemerintahan negara-bangsa yang baru. Orang tua dan keluarga saya tidak mengajarkan saya baik Bahasa Dayak dan Jawa. Saya benar-benar memulai semua ini dari nol.

Meski begitu saya mencoba belajar. Saya sedang mendekolonisasi diri saya sendiri: mencari *roots* saya. Saya bertemu *tambi* (Indonesia: nenek) dan bertanya banyak hal. Saya ke kampung leluhur saya. Saya berkeliling Kalimantan dengan susah payah dengan dana riset seadanya. Jadi, jika ada bagian dari buku ini yang kurang tepat, saya minta anda mengkritik dan memberikan masukan yang sehat alih-alih melakukan *ad hominem* (dengan mengalihkan perhatian pada pernyataan menjatuhkan macam: “ah, dia bukan Dayak, dia berdarah campuran”) lalu membiarkan Dewan Adat mendenda saya puluhan juta karena “merusak nama baik Dayak” seperti biasa mereka lakukan. Kenyataan ini semoga tidak dijadikan alasan yang menyakitkan hati untuk membantah secara kesuluruhan buku ini sebagai karya yang salah karena ketidaktahuan saya sendiri. Saya bukan satu-satunya korban “Indo-

nesianisasi" (kolonisasi). Banyak juga yang "Dayak murni" tapi toh tidak merawat atau menggali kebudayaannya sendiri kan? Setidaknya hargai saya karena telah mencoba belajar. Jika anda menemukan kesalahan, tetap fokus pada hal yang spesifik. Sasar dan kritisi itu, sebelum menyasar hal yang besar dan meluas.

Dulu "suku" Dayak itu tidak ada. Ini adalah istilah untuk menyebut ratusan masyarakat pedalaman yang sangat *beragam*. Ini bukan masalah bahasa semata, tetapi juga hingga nilai dan produk materiil kebudayaannya. Sayangnya, saya hanya melakukan penelitian lapangan di Kalimantan Barat dan Tengah. Ketika dana penelitian saya menipis, pupus sudah keinginan saya untuk pergi ke wilayah Ma'anyan, Meratus, Kayan, Punan. Saya terus mendapatkan tekanan dari keluarga yang merasa bahwa apa yang saya lakukan tidak berguna. Mereka ingin saya jadi PNS. Saya juga punya tekanan moral untuk bertanggung jawab menunjukkan hasil penelitian saya kepada mereka yang telah urun daya (saya tidak mendapatkan donor pemerintah, LSM, kampus, tetapi dari kawan-kawan yang berjualan kaos, buku dan galang dana). Bulan-bulan penelitian naskah ini selesai, saya susah payah untuk hidup dan kebingungan mencari dana untuk mencetaknya. Saya hanya melakukan penelitian lapangan di antara Tamambaloh, Iban, Jelai, Tomun dan Ngaju. Suku-suku lain bersumber dari literatur, diskusi singkat dan masukan dari beberapa orang. Untuk menutupi kekurangan, sebisa mungkin saya menambahkan literatur yang berguna untuk mencari garis besar yang bisa saya simpulkan. Tetapi karena Dayak sangat beragam, bahkan buku ini saya harap tidak dijadikan sebagai patokan untuk melihat Dayak secara keseluruhan.

Saya tidak melihat hasil studi lapangan sebagai suatu realitas sosial yang unik, melainkan terjalin dengan sejarah atau lingkungannya. Pada akhirnya, dari yang tadinya sejarah lokal ia akan menjalar kemana-mana. Sebab saya percaya bahwa karena beberapa kondisi yang "sama", ada beberapa temuan dan hasil

yang “sama”. Ini memantik saya untuk mencari-cari teori yang dapat menjelaskan temuan saya. Akhirnya saya jadi khawatir sendiri. Sementara saya berharap bahwa orang Dayak termasuk yang di kampung-kampung dapat memahami buku saya, saya juga tidak mungkin abai terhadap kontribusi buku ini pada ilmu pengetahuan. Saya merasa tertantang untuk menjembatani orang di kampung dan di kampus. Tapi saya naif. Buku ini agak rumit dan saya berhenti berharap terlalu banyak untuk menjelaskan isi buku ini dalam bahasa yang terlalu menyederhanakan.

Saya bukan berasal dari bidang sejarah dan antropologi. Saya lulusan jurnalistik. Sementara saya berpengalaman dalam pengumpulan data (meski di lapangan pekerjaan saya amat berantakan), saya jelas masih punya masalah dengan metodologi etnografi dan teori yang saya gunakan. Masalahnya, topik tentang “masyarakat tanpa negara” belum jadi kajian serius di Indonesia. Ini membuat saya kesulitan mendapatkan pendamping akademik, apalagi soal Kalimantan. Sebisa mungkin, saya menyebarkan naskah ini untuk dikritisi ke para akademisi kampus atau para pengorganisir masyarakat adat untuk mendekati standar ideal baku mutu sebuah karya ilmiah serta triangulasi data, meski tidak terlibat lagi secara formal dalam struktur perguruan tinggi. Saya tidak dapat menyebut kontribusi mereka satu-satu, tetapi mereka pasti dapat mengenali sendiri kritik dan masukan mereka selama saya memang setuju untuk memasukannya.

***

Ketika saya menggunakan istilah “Melayu” saya sering merujuk pada negara, kerajaan atau penguasanya. Sementara saya memusatkan perhatian pada hubungan antara negara Melayu dengan suku di pedalaman, saya harus akui bahwa saya abai terhadap pembahasan mengenai masyarakatnya sendiri. Meski terkadang saya menggunakan istilah “masyarakat negara” dan “masyarakat tanpa negara”, saya perlu tegaskan bahwa “masyarakat” dan “negara” adalah dua hal yang berbeda. Masyarakat Melayu

jelas hierarkis dan mereka memiliki penguasa yang diwariskan. Kepala kampung, khususnya kampung yang mengakui otoritas Sultan, biasanya diangkat, ditetapkan serta bertanggung jawab kepada Sultan. Tetapi ada banyak kampung Melayu yang menjaga otonomi relatifnya dari suatu *negeri*. Kampung-kampung Melayu dalam banyak hal juga jadi rebutan para Sultan dan karena itu berada dalam situasi yang kurang lebih sama dengan kampung-kampung Dayak.

Saya juga menemukan bahwa masyarakat Melayu, terlepas dari kerajaan mereka, punya tradisi saling membantu dan gotong royong. Meski Melayu kemudian ditandai sebagai bentuk ketundukan terhadap Sultan, saya percaya bahwa sepanjang abad ke 18-19, terdapat banyak komunitas "anarkis" Melayu. Untuk hal ini, saya serahkan pada orang lain untuk mendalaminya. Studi soal ini mungkin dapat dimulai dari *Indigenous Political Systems of Western Malaya* (1965) oleh J. M. Gullick tentang masyarakat Melayu di Semenanjung Malaya. Setidaknya, kepala kampung Melayu tidak otoritarian dan beberapa pemukiman Melayu juga tidak membentuk lembaga politik apapun di luar kampungnya. Pernyataan Gullick berikut bisa dikritisi:

> "...jika dijelaskan dari situasi tertentu, hal ini menunjukkan betapa terbatasnya otoritas kepala kampung [Melayu]. Kepala kampung dan pemimpin lain di desa tidak punya kekuatan yang dapat digunakan untuk memaksa kepatuhan. Namun mereka dapat memaksakan tindakan bersama melalui penetapan tanggal ritual siklus menanam padi" (Gullick, 1965:31).

> "Kecuali di Negeri Sembilan, populasi kampung tidak punya basis asosiasi dalam kelompok yang lebih besar ketimbang kampung... Kebutuhan akan ketertiban dan stabilitas yang meluas yang tidak dapat disediakan oleh desa dipenuhi dengan pengenaan kendali eksternal dari

> bupati dan penguasa negara... Sistem politik yang lebih tinggi ini berfungsi terutama untuk memenuhi kebutuhan sosial akan organisasi pertahanan, perdagangan dan hukum. Jika desa-desa hidup dalam anarki satu sama lain, kebutuhan ini tidak akan terpenuhi dengan memuaskan" (Gullick, 1965:43).

Ini menarik sebab sejak terbitnya kajian Gullick pada 1965, masih belum ada respon serius tentang ketiadaan negara dalam masyarakat Melayu. Bahkan masyarakat negara Melayu juga bukan masyarakat yang stabil, dan karena itu pemberontakan dan perang sipil kadang terjadi. Seperti Dayak, orang Melayu juga sering kabur dari para penguasa mereka (beberapa wilayah Dayak bahkan jadi area para pengungsi Melayu dari penguasa mereka sendiri). Pemukiman pedagang, peladang atau bajak laut Melayu juga diketahui tersebar di seluruh nusantara. Sejauh mana mereka berhubungan dengan negara Melayu sekitar mereka, ini memang belum banyak dikaji. Saya serahkan itu pada yang lain.

Karena saya keturunan Dayak dan Kristen, saya juga khawatir bahwa buku ini dicap anti-Melayu. Tentu saja tidak. Saya sentimen terhadap negara, dan karena Melayu bernegara, saya punya sentimen terhadap kekuasaan Melayu. Sentimen ini sama dengan kekuasaan negara kolonial dan penguasa negara Indonesia hari ini, bukan kepada orang Belanda atau masyarakat Indonesia secara keseluruhan. Coba perhatikan tipe orang yang mensyukuri kudeta militer berdarah Myanmar (ketika saya menulis naskah ini telah menelan 800 korban jiwa) karena negara yang sama pernah menindas etnis Rohingnya. Saya bukan tipe demikian. Simpati saya pada Palestina dan Papua tidak membuat saya membenci orang Israel atau Jawa.

Karena sasaran utama buku ini adalah orang Dayak, saya banyak mengutip ayat-ayat Alkitab. Ini bukan Kristenisasi. Saya lahir dari keluarga Kristen tapi saya tidak religius amat. Memang,

selama beberapa bulan saya juga pernah bergumul dengan anarkisme-Kristen ala Tolstoyan. Tetapi tindakan ini harus dilihat sebagai langkah strategis untuk membuat buku ini menjadi lebih intim bagi sebagian besar populasi pedalaman yang telah memeluk Kristen. Banyak orang Dayak hari ini yang lebih mirip sebagai orang Israel ketimbang Dayak, dan beberapa lagi sangat fanatik. Mereka menganggap bahwa meninggalkan sesuatu yang kuno dan menjadi Kristen adalah langkah menuju kemajuan. Saya mau tunjukkan bahwa sebetulnya orang Dayak tradisional dalam banyak hal justru sesuai dengan anjuran atau praktik Kekristenan yang sesungguhnya.

Ini juga catatan penting: Dayak mengalami banyak perubahan. Saya tidak sedang menyampaikan suatu pemikiran atau wawasan yang abadi. Apa yang saya sampaikan bukan kebenaran yang tidak punya batas waktu. Jika anda menemukan bahwa Dayak tidak seperti kesan yang anda dapat setelah membaca buku ini, atau bahwa banyak orang Dayak tidak tahu sebagian dari data yang saya tulis, jangan terlalu menyalahkan saya. Saya sering berada dalam situasi di lapangan ketika mendapatkan informasi yang berbeda dari narasumber yang berbeda. Dokumentasi yang beredar juga sangat minim, dan saya mencoba menyampaikan versi yang beragam sebagai pembanding.

Jika anda telah memahami catatan kritis dari saya sendiri, mari kita mulai pembahasannya. Jika anda ragu-ragu, coba baca bagian ini sekali lagi.

NAN SARUNAI USAK JAWA

Nansarunai takam rome usak Jawa
Ngamang talam takam lulun unggah Gurun

Nansarunai takam galis kuta apui
Ngamang talam takam jarah sia tutung

Nansarunai takam wadik jari danau
Ngamang talam takam wandui janang luyu

Hang manguntur takam galis em'me angang
Kuda langun takam jarah mangalongkong

Suni sowong kala tumpuk tanan olun
Wayo wotak alang gumi Punei Lului

Batang Nyi'ai ka'i hawi tamurayo
Telang nyilu ne'o jaku taleng uan

Anak nanyo ka'i hawi nganyak kaleh
Bunsu lungai ne'o jaku ngisor runsa

Ngunu ngugah pasong teka watang tenga
Hamen bingkang kilit iwo pakun monok

Muru pitip Nansarunai ngunu hulet mengalungkung
Ngamang talam takam tantau nuruk nungkai

Hang manguntur takam kala harek jatuh
Kudalangun takam alang rakeh riwo

Hang manguntur takam kala buka payung
Kudalangun takam alang bangun tang'ngui

Jam'mu ahung takam kawan rum'ung rama
Luwai hewo padu ipah bawai wahai

Syair Dayak Ma'anyan tentang ratapan mereka yang mengungsi ke pedalaman setelah mendapatkan serangan dari Jawa. Biasa dinyanyikan para dukun perempuan.

BAGIAN 2

Negara vs Suku

"Banyak populasi suku telah tinggal di daerah yang secara geografis terpencil karena pilihan, sebagai bagian dari strategi untuk menjauhkan negara dari punggung mereka."

James C. Scott – *The Art of Not Being Governed*

AYUH adalah seorang pemalas, bodoh, sering berbuat salah dan gagal. Sementara adiknya, Bambang Basiwara, punya karakter sebaliknya: rajin, cerdas, serta mampu mendapatkan kekayaan dan kekuasaan.[5] Ayuh sering berbuat kesalahan dan Bambang di saat paling dibutuhkan selalu datang membantu Ayuh. Dengan karakter yang bertentangan ini, berbagai kisah mengenai keduanya terbangun. Misal, keduanya telah diberi oleh Tuhan kitab sucinya masing-masing. Bambang menyimpan dan merawat baik-baik kitab suci tersebut, tetapi Ayuh malah memakannya. Keduanya juga berternak. Sementara Bambang memelihara ternaknya dalam kandang, peliharaan Ayuh selalu lepas dan ia mesti berlari kesana-kemari untuk mengejarnya. Ketika Bambang pulang untuk membawa makanan, Ayuh malah membawa hantu, memakan habis jatah daging keluarga dan memberikan

---

[5] Di beberapa versi sebagai Dayohan dan Intingan, atau Datu Ayuh dan Datu Bambang Basiwara.

sisa daging yang tersangkut di giginya untuk diberi pada pada istrinya.[6]

Suatu hari, mereka semakin merasa tidak cocok. Akhirnya keduanya memutuskan untuk saling berpisah. Ayuh ke gunung, Bambang ke sungai. Sebelum berpisah, mereka membuat janji bahwa keturunan Bambang harus membantu keturunan Ayuh. Kemanapun keturunan Ayuh pergi, mereka mesti mengikutinya. Masing-masing memperanakkan keturunannya sendiri-sendiri. Ayuh menjadi luluhur Dayak Meratus (yang dulu disebut Dayak Bukit dan sekarang terbagi lagi ke dalam beberapa sub-suku) yang bermukim di hulu pegunungan dengan nama yang sama di Kalimantan Selatan. Sementara Bambang adalah leluhur orang Banjar di hilir sungai dan pesisir.

Di antara Meratus, karakter Ayuh yang tidak menyenangkan dianggap sebagai sebuah lelucon semata. Lagi pula, bukan kebetulan bahwa orang Meratus sebenarnya berburu dan Banjar beternak. Sementara Dayak Meratus mencari pencerahan spiritual dari diri mereka sendiri, Banjar mengandalkan sumber tertulis *Al-Qur'an*. Orang Banjar hidup dari perdagangan dan membentuk kesultanan, tetapi Meratus tanpa negara, relatif otonom dan hidup bersahaja mengandalkan sumber daya hutan. Ketika Ayuh tidak membawa pulang makanan pada istrinya, kita bisa tebak bahwa perempuan Dayak yang tinggal di rumah dapat memenuhi kebutuhan pangannya sendiri.

Tetapi mengapa karakterisasi diri tersebut lahir dari orang Meratus? Mengapa mereka menggambarkan diri sendiri, dalam cerita rakyat mereka sendiri, dengan cara demikian? Mengapa Dayak-Banjar bersaudara? Apa pesan yang dapat kita tarik yang dapat membantu kita untuk melihat hubungan Dayak dengan Melayu sebagai salah satu unsur pembentukan identitas di Kalimantan pada umumnya?

---

[6] Lihat *In the Realm of the Diamond Queen* (1993) karya Anna Tsing.

Ahmad Rafiq (2015) berpendapat bahwa relasi bersaudara dalam kisah Ayuh-Bambang digunakan oleh pemilik identitas yang dianggap inferior (Dayak) untuk menyejajarkan eksistensi mereka dengan cara mengintegrasikan dirinya menjadi bagian dari identitas yang lebih unggul (Banjar). Saya setuju dengan ini. Masalahnya, ia tidak menjelaskan situasi dan kondisi macam apa yang membuat identitas Dayak Meratus menjadi inferior, dan mengapa Meratus perlu menyejajarkan identitas mereka dengan Banjar. Saya pikir kita perlu mempertimbangkan fakta sejarah sosial hubungan masyarakat pegunungan-pesisir di kawasan ini.

Saya telah jelaskan sebelumnya bahwa utusan EIC yang pergi ke Kalimantan pada 1715, Kapten Daniel Beeckman, melaporkan pemberontakan orang-orang "tanpa raja" di pegunungan pada masa pemerintahan Sultan Tahmidullah I (1708-1717), yaitu "pemerintah yang sangat tidak mereka inginkan". Tidak jelas pegunungan mana yang dimaksud Beeckman. Tetapi dapat kita tebak bahwa yang ia maksud berasal dari pegunungan Meratus, mengingat itu satu-satunya pegunungan di kawasan ini. Sebab-sebab mengapa masyarakat "tanpa raja" di pegunungan itu menghasut pemberontakan dengan mendorong bangsawan yang lain merebut takhta yang sah, menunjukkan suatu bentuk ketidakpuasan tertentu.[7] Rupanya, ini tentang pemimpin mereka "yang telah dipilih berdasarkan persetujuan rakyat, setidaknya oleh mereka yang beradab di kota pelabuhan" (Beeckman, 1718: 44). Pemberontakan ini tidak bermaksud untuk menghancurkan Kesultanan Banjar atau merubah sistemnya, tetapi mendorong pergantian kekuasaan. Artinya, masyarakat pegunungan ini ada-

---

[7] Sepanjang abad 17, terjadi banyak perebutan kekuasaan. Salah satu perebut kekuasaan adalah Ratu Anom (Sultan Mohammad Aliuddin) yang meninggal pada 1761 setelah hanya berkuasa selama tiga tahun. Lihat *Sejarah Banjar* (2003:108-167) oleh Ideham, *dkk*.

lah wilayah yang menjadi taklukan atau berada di bawah pengaruh kekuasaan Banjar.

Supremasi Banjar atas wilayah pegunungan seluas 600 km^2 tersebut dapat dirunut jauh sebelumnya, pada masa berdirinya Negara Dipa oleh Ampu Jatmika. *Hikayat Banjar* mencatat kalau Ampu Jatmika melakukan penaklukan atas wilayah Batang Tabalung (Tabalong), Batang Balangan hingga Batang Pitap beserta bukitnya (Rosyadi, *dkk.,* 1993:15-16). Menurut legenda setempat, *pitap* sendiri berasal dari kata *kitab*, yang konon dimakan orang setempat agar kitab itu selalu ada di hati dan pikiran mereka, mirip legenda Ayuh-Bambang.[8] Ketika Kesultanan Banjar menaklukan Negara Dipa, wilayah ini dan sekitarnya "tidak pernah tunduk karena ditaklukkan," tetapi sejak awal telah "mendukung pendirian kerajaan Banjarmasin". Wilayah ini kemudian berada di bawah kendali sultan dengan menunjuk keluarga besar kerajaan (*tutuha bubuhan raja-raja*) untuk berkuasa atas wilayah ini, memberinya gelar seperti *pangeran*, *gusti* atau *ratu*, yang kemudian mendapat kuasa pengelolaan tanah dan menarik pajak serta memanfaatkan hasil bumi (Ideham, *dkk.*, 2003:80-82,90). Ketika orang Eropa datang, wilayah ini telah menjadi kompleks dagang di kawasan selatan, yang diperkirakan dipenuhi populasi terpadat di Kalimantan pada masanya (Bock, 1882:234). Dari sini, perdagangan ke pedalaman terhubung.

Hingga sekarang, masyarakat pegunungan Meratus masih mengandalkan pasar dataran rendah untuk menjual hasil hutan dan pertanian atau untuk mendapatkan barang-barang yang tidak dapat mereka hasilkan sendiri. Ketika Anna Tsing melakukan penelitiannya mengenai keterpinggiran (*marginality*) di pegunungan Meratus, Tsing memperlihatkan bagaimana pada 1980'an, orang Meratus berupaya mendefinisikan ulang situasi mereka di wilayah pinggiran kekuasaan negara karena mereka berada di

---

[8] Ada pula anak sungai Barito yang juga disebut Ayuh, di Kalimantan Tengah.

pegunungan yang cenderung terisolir dan jauh dari pusat kekuasaan. Kisah tentang Bambang dan Ayuh mengingatkannya pada dua orang bersaudara yang Tsing kenal dimana sang adik, Ma Salam, pernah punya pengalaman menyakitkan sebagai orang udik ketika turun gunung:

> "Sebagai seorang anak, dia mesti milir ke pasar tiga hari jauhnya di kota Banjar. Ia dipermalukan saat mencoba membeli gulungan benang dengan menggunakan istilah Meratus untuk benang. Penjual itu memandangnya seolah-olah dia gila, meskipun utasnya tepat di depannya. Ma Salam tidak pernah ingin ketahuan lagi menggunakan bahasa kampung di kota (Tsing, 1993:59).

Sangat masuk akal jika kisah Ayuh dan Bambang lahir pada masa awal pertumbuhan perdagangan di bawah Kesultanan Banjar yang baru terbentuk, bersamaan dengan pembentukan identitas etnis "Banjar" dan "Dayak". Stigma dan diskriminasi ini bahkan masih diwariskan. Seorang penulis Banjar, Hairus Salim, mengakui bagaimana masa kecilnya dipenuhi dengan rasa superior atas masyarakat pedalaman. Salim menyatakan bahwa "dalam hubungan dagang yang intensif itu masih terdapat prasangka sosial dari kalangan Suku Banjar terhadap suku Dayak Meratus. Di mata mereka, Dayak Meratus masih tetap dipandang sebagai suku nomadik, liar, bukit, terbelakang dan tak beragama" (dalam Djuweng, 1996:232).

Menurut Scott (2009:122), istilah-istilah yang digunakan untuk menstigmatisasi orang-orang tanpa negara sebenarnya menunjukkan kosongnya kedaulatan negara yang efektif. Misal, ia mengutip Anna Tsing mengenai bagaimana orang Meratus, karena otonomi dan mobilitasnya, dicap pemerintah sebagai yang "belum diatur". Orang Meratus pada dasarnya berhasil mengamankan otonomi mereka selama hampir seribu tahun. Meratus

dilindungi oleh sungai berbatu (*riam*) dan hutan lebat yang cukup efektif untuk mencegah mobilisasi besar-besaran, khususnya ekspedisi militer. Wilayah yang tidak berpenghuni membuat mereka dapat dengan bebas berpindah dari satu tempat ke tempat lain. Karena keuntungan geografis ini, telah sejak lama Meratus menjadi area bersembunyi para gerilyawan, seperti Kesatuan Pemberontak Rakjat yang Tertindas (KRJT) dan DI/TII pada dekade 50'an. Semenjak Orde Baru saja negara benar-benar eksis di pedalaman ketika pemerintah melalui program Pemberdayaan Masyarakat Terpencil (PMT), mencoba memindahkan penduduk Meratus ke pemukiman yang lebih mudah diakses untuk mendapatkan "bimbingan" budaya, politik, ekonomi, dan agama. Meski begitu, ketika saya menuliskan naskah ini, membawa turun kotak suara Pilkada 2020 dari salah satu kampung di pegunungan ini masih memakan waktu tiga hari.

Menimbang fakta sejarah dan hubungan sosial Banjar-Meratus sendiri, saya berpendapat bahwa kisah tersebut dibuat orang Meratus untuk mengamankan posisi mereka dari "adik" Banjar mereka di pesisir. Ini tidak semata-mata upaya penyejajaran eksistensi pemilik identitas inferior dengan cara mengintegrasikan dirinya menjadi bagian dari identitas yang lebih unggul dengan mengkonstruksi diri sebagai "kakaknya" Banjar. Ini adalah akibat politis dari upaya masyarakat tanpa negara di pegunungan Meratus dalam merespon identitas dalam hierarki kultural di kawasan Kesultanan Banjar yang rendah. Justru dengan membenarkan stigma negatif yang dilekatkan pada mereka sebagai "pemalas", "terbelakang" dan "susah diatur", Meratus mencoba membalik peran subordinat dari dominasi Kesultanan Banjarmasin. Saya mengusulkan supaya kisah Ayuh-Bambang dimaknai dalam konteks bagaimana masyarakat tanpa negara yang takluk dan berada dalam hierarki kultural yang rendah mencoba memainkan stigma-stigma yang dilekatkan pada mereka.

Jika anda menuduh bahwa ini hanyalah intepretasi atas legenda yang didukung oleh secuil bahan sejarah, saya bakal menyinggung salah satu versi dari kisah ini di bawah nama Intingan dan Sandayuhan. Dikisahkan, suatu kali Intingan pergi ke muara sungai, dimana ia menemukan suatu pemukiman yang kaya dan tentram. Orang di tempat ini berpakaian bagus, tidak seperti dirinya yang kumal. Mereka membuka sawah dan bukannya berladang. Mereka juga beternak dan berdagang. Ia menetap di sana, menikah dan berhasil kaya dengan mengikuti gaya hidup demikian. Intingan mengajak kakaknya Sandayuhan untuk turun. Tetapi Sandayuhan tidak betah, memilih kembali ke gunung dan meninggalkan adiknya (Danandjaja, 2004). Ketika Ayuh memakan kitab sucinya dan tetap di gunung, kita mesti melihat ini sebagai upaya Meratus yang enggan berurusan dengan Kesultanan Islam di pesisir. Versi ini secara tersurat adalah ekspresi penolakan masyarakat Dayak Meratus atas negara dan pasar.

Intingan dan Sandayuhan hanyalah salah satu dari banyak sekali cerita rakyat, mengenai asal-usul dan hubungan Dayak-Melayu di seluruh wilayah Kalimantan. Tema dari cerita macam ini biasa seputar asal-usul leluhur dari dua etnis yang kemudian terbentuk. Meski begitu, cerita-cerita ini juga berhubungan erat dengan proses pembentukan kesultanan Melayu, serta hubungan politik yang berlaku antara Sultan dengan pedalaman yang coba mereka tundukkan. Kisah-kisah tersebut tampaknya tidak hanya sesuai dengan situasi zaman, tetapi relevan dengan situasi yang dihadapi oleh masyarakat tanpa negara dimanapun di bumi.

Bagian ini mencoba menelaah kembali kajian politik identitas, dengan menelusuri akar sejarah pembentukan kelompok etnis (etnogenesis), dampak dari hubungan antar etnis yang kemudian terbentuk pada zaman Dunia Melayu yang ditandai dengan penyebaran Islam dan berakhirnya kerajaan Hindu-Buddha, serta bagaimana bentuk hubungan ini dimaknai dari sudut pandang masyarakat tanpa negara melalui berbagai cerita rakyat dan seja-

rah lisan mereka sendiri. Bagian ini juga memusatkan proses pembentukan negara khususnya pada masa Dunia Melayu serta hubungan suku-suku dengan negara di Kalimantan. Tapi karena saya tidak sedang mengulas dongeng dalam naskah ini, saya pikir akan lebih baik untuk menggabungkan kajian mitologi dan sejarah secara bersamaan. Cukup adil mempertimbangkan sejarah masyarakat tanpa aksara dari apa yang mereka sampaikan secara lisan. Di banyak tempat di Kalimantan, legenda adalah sejarah itu sendiri. Keduanya tidak punya batasan yang tegas.

PEMBENTUKAN NEGARA DI KALIMANTAN

Para sarjana sosial dan sejarah punya pendapat berbeda tentang proses awal pembentukan negara di nusantara pada zaman Hindu-Buddha. Saya membagi pendapat-pendapat yang ada jadi tiga: 1) teori migrasi, yaitu perpindahan penduduk secara besar-besaran dari luar yang mengenalkan atau membentuk kerajaan baru; 2) teori invasi, yaitu penaklukan masyarakat setempat oleh kerajaan asing serta 3) teori adopsi, dimana masyarakat lokal secara sukarela menerima gagasan tentang negara dalam masyarakatnya.

Teori migrasi agak anonim mengingat tidak ada karya khusus dari ahli teori tertentu yang mengatakannya, melainkan ekspresi dari keyakinan umum, yang tercatat dalam naskah-naskah kuno atau cerita rakyat. Naskah kuno *Pustaha Nagur* menjelaskan bahwa kerajaan Nagur di pesisir Sumatra Utara didirikan oleh Darayad Damanik beserta pengikutnya yang berasal dari India. Damanik yang menganut Hindu Waisnawa yang memuja Wisnu dicatat pergi berlayar hingga terdampar ke Sumatera karena menghindari kerja rodi di India. Ini juga dipercaya untuk menjelaskan mengapa orang Batak (khususnya Simalungun) dari daerah ini berwana kulit lebih gelap dan dipercayai merupakan

keturunan langsung gelombang migrasi India (Putra Panjaitan, 2014:60; Dasuha, 2016).

Teori invasi didukung oleh Pramoedya Ananta Toer. Ia meyakini bahwa sistem sosial pertama di nusantara digambarkan sebagai 'komunisme purba', dimana:

> "...setiap orang bekerja buat setiap orang. Setiap orang dirawat dan dijaga oleh setiap orang. Tak ada seorang pun yang lebih daripada yang lain, karena itu pula masyarakat mereka tidak pernah melahirkan raja, tetapi hanya pemimpin atau pengetua. Dalam masyarakat demikian, perdagangan dalam artinya yang sesungguhnya tidak ada, karena setiap orang menghasilkan produksi yang sama, dan setiap produksi ada untuk setiap orang" (Toer, 1998:112).

Menurutnya, feodalisme sebagai tiang-tiang Hinduisme, mengandung dua unsur: konsentrasi kekuatan (militerisme) dan konsentrasi kekuasaan (hierarki sosial). Dua unsur ini bekerja bersama dan saling melengkapi, karena tidak mungkin konsentrasi kekuasaan berdiri tanpa konsentrasi kekuatan. Pramoedya yakin bahwa telah terjadi pertemuan dua sistem sosial yang bertentangan, dimana yang pertama (komunisme purba) takluk pada yang kedua (feodalisme Hindu) melalui peperangan, karena bagi Pram, sangat tidak masuk akal jika masyarakat nusantara mau menerima begitu saja perubahan ini. "Dalam hal ini aku tidak membenarkan teori-teori hampir seluruh ahli sejarah Indonesia bahwa datangnya Hinduisme dan feodalisme tidak melalui peperangan," tulisnya. Sistem sosial lama menurut Pram "digulung" dengan mudah karena mereka tidak punya konsentrasi kekuatan. Dengan begini, Pramoedya yakin bahwa pilihan bagi masyarakat asli tanpa raja itu adalah menyerah atau mereka menyelamatkan diri ke tempat-tempat yang lebih terpencil (Toer, 1998:114-115).

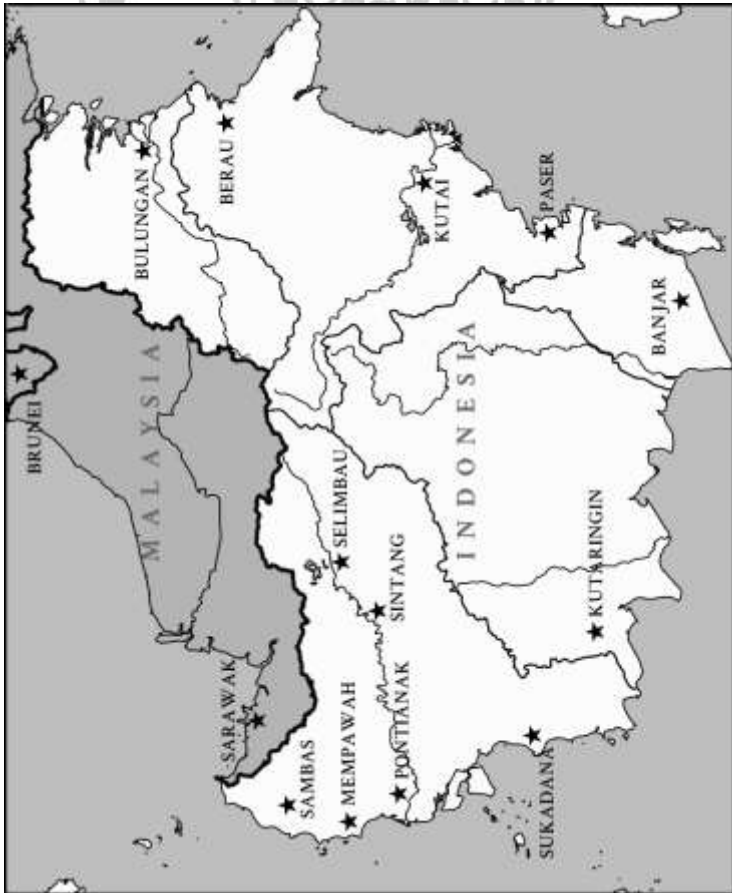
Sebagaimana Pramoedya, Coedés (1975:11) juga menyatakan bahwa terdapat "suku-suku terbelakang yang terdorong ke pegunungan dimana Indianisasi tidak dapat menjangkau mereka." Tetapi tidak terdapat migrasi, sebab menurut Coedés (1975: 23) mestinya bakal ada "modifikasi fisik jenis orang Austro-Asiatik yang lebih besar". Ia percaya bahwa proses Indianisasi "terdiri dari usaha bersama atau pribadi, sifatnya damai, tanpa rencana sebelumnya" (1975:23). Ia mendukung teori bahwa pendatang telah mengenalkan gagasan tentang "ke-raja-an" (*kingship*) saat menikahi anak dari pemimpin lokal, sesuatu yang juga terjadi dalam proses terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam selanjutnya (1975:22).

Lebih lanjut, King (1975:12) berpendapat bahwa kelompok berkuasa yang telah mendirikan pemerintahan di Asia Tenggara meminta kaum Brahmana India yang berpengetahuan banyak untuk menjadi pendeta, dimana mereka kemudian digunakan untuk melegitimasi kekuasaannya. Ini mestinya dimulai ketika kelompok berkuasa ini, seperti diusulkan Vlekke (2018:21-25), menyadari pencapaian budaya Hindu. Pemahaman yang meningkat akan status raja-raja India yang lebih berkuasa mungkin membangkitkan keinginan untuk menyamainya. Dalam paham animisme-dinamisme masyarakat nusantara akan benda, menurut Vlekke, hubungan antara kepemimpinan manusia dan kekuatan gaib berkaitan erat. Kalau mereka menginginkan status superior raja-raja India, mereka harus memperoleh ilmu gaib yang menjadi sumber kekuatan gaib para raja itu. Duga Vlekke, kepala suku lokal atau regional di kawasan pesisir Asia Tenggara meminta pedagang India untuk membawa bukan hanya barang materi, tetapi juga para brahmana sebagai pemimpin spiritual. Dunia Indonesia kuno mungkin bukan dibentuk oleh kedatangan kelompok imigran besar, atau oleh pengaruh pelaut dan pedagang yang kurang pengetahuan, dan juga bukan oleh penaklukan raja nyasar atau pengungsi politik.

Istilah *negara* (नगर) adalah bahasa Sansekerta untuk "kota", "istana", "pusat pemerintahan" atau "negara" (*state*). Ia berasal dari periode Hindu-Buddha, yang telah dimulai sejak abad pertama. Istilah *negara* juga dipakai untuk negara pertama di Jawa, yaitu Tarumanegara. Di nusantara ia kemudian juga dipakai pada rentang waktu Dunia Melayu menjadi *negeri/negri*, untuk menyebut tiap "pusat dagang kosmopolitan sekaligus pusat pemerintahan." Clifford Geertz (1980:4) dalam *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, menyatakan bahwa dalam arti yang paling luas, *negara* adalah "kata untuk peradaban (klasik), untuk dunia kota tradisional, budaya tinggi yang didukung kota, dan sistem otoritas politik superordinat yang berpusat di sana." Proses Indianisasi tidak sekedar menyebarnya bahasa Sansekerta, kepercayaan Hindu, atau diserapnya karakter wayang, tetapi juga, "berubahnya pemukiman dagang sederhana menjadi negara politis yang terorganisir" (Coedés, 1975:24).

Negara/negeri adalah sinonim yang sama untuk *muang* (Tai), *main* (Burma) dan *ká yáin* (Minbu) yang juga berkembang di saat bersamaan dalam arus perdagangan laut Asia Tenggara (Scott, 2009:36). Negara menjadi penengah pertukaran komoditas antara para peramu di wilayah pedalaman dengan perdagangan internasional yang pikuk. Ia adalah titik dimana hasil hutan dan pertanian dari pedalaman dibawa turun, atau penyaluran komoditas yang tidak dapat dihasilkan di pedalaman disimpan untuk kemudian dibawa ke kampung-kampung. Di *negeri* inilah orang Dayak menukar beras, kayu, rotan, damar, gula aren, madu, tikar, keranjang, emas dan intan maupun hasil hutan lainnya dengan garam, tembakau, kain, besi, atau guci.

Seluruh legenda berdirinya kerajaan Hindu-Buddha kuno dan Melayu biasanya juga ditaburi dengan unsur mistis untuk membenarkan para pendiri kerajaan yang ambisius. Pendirian ini sering dimulai dari para pendatang dari luar Kalimantan (dengan nama depan Aji) yang mencari tempat-tempat strategis, yang

kemudian menikahi penduduk lokal. Mirip seperti Nyai Roro Kidul, ada sosok dewi sungai Kalimantan dalam mitologi mulai dari Kalimantan Tengah, Selatan dan Barat bernama Putri Junjung Buih. Menurut tradisi Melayu, pada umumnya ia dikisahkan sebagai permaisuri spiritual dari raja-raja pertama Kutai Kertanegara, Banjar, dan Ketapang. Jelas pesannya adalah penerimaan pedalaman terhadap pesisir, kampung terhadap kota, dan penduduk asli terhadap pendatang.

KERAJAAN MELAYU DI KALIMANTAN (ABAD 14-19)

Tabel 1. Kesultanan Melayu di Kalimantan Abad 14-16

	Tempat	Tahun*	Keterangan
Sambas	Kal. Barat	1671	Didirikan Melayu
Mempawah	Kal. Barat	1740	Didirikan Bugis
Landak	Kal. Barat	±1470 (?)	Pecahan Banjar
Pontianak	Kal. Barat	1771	Dididirikan pedagang Arab
Kubu	Kal. Barat	±1770 (?)	Otonom dari Pontianak
Tayan	Kal. Barat	(?)	Pecahan Matan
Meliau	Kal. Barat	(?)	Menggantikan Tayan
Sanggau	Kal. Barat	(?)	Didirikan Melayu
Sekadau	Kal. Barat	(?)	Didirikan Melayu
Belitang	Kal. Barat	(?)	Otonom dari Sekadau
Sintang	Kal. Barat	(?)	Didirikan Melayu
Silat	Kal. Barat	(?)	Didirikan Melayu
Suhaid	Kal. Barat	(?)	Didirikan Melayu-Senganan
Selimbau	Kal. Barat	(?)	Didirikan Melayu-Senganan
Piasa	Kal. Barat	(?)	Didirikan Melayu-Senganan
Jongkong	Kal. Barat	±1810	Didirikan Melayu-Senganan
Bunut	Kal. Barat	1815 (?)	Didirikan Melayu-Senganan
Sukadana	Kal. Barat	±1480	Menggantikan Tanjungpura
Matan	Kal. Barat	±1600	Menggantikan Sukadana
Simpang	Kal. Barat	±1750	Menggantikan Matan
Kutaringin	Kal. Tengah	1615	Pecahan Banjar
Banjar	Kal. Selatan	1526	Menggantikan Negara Daha
Pagatan	Kal. Timur	1775	Otonom Bugis dari Banjar
Paser	Kal. Timur	1516	Otonom dari Banjar
Kutai	Kal. Timur	±1600	Pecahan Banjar
Berau	Kal. Timur	±1600	Pecahan Banjar
Bulungan	Kal. Utara	1750	Pecahan Banjar
Gunung Tabur	Kal. Utara	±1800	Pecahan Bulungan
Sambaliung	Kal. Utara	±1800	Pecahan Bulungan
Tidung	Kal. Utara	1557	Didirikan Melayu-Tidung
Brunei	Brunei	1368	Didirikan Melayu-Brunei
Sulu	Filipina	1405	Berkuasa atas Sabah
Sarawak	Sarawak	1590	Otonom dari Brunei

* Tahun perkiraan (±) pertama kali didirikan atau jika ia kerajaan Hindu, berarti ketika rajanya pertamakali memeluk Islam.

Tabel 2. Cerita Rakyat Pernikahan Pendatang-Penduduk Asli

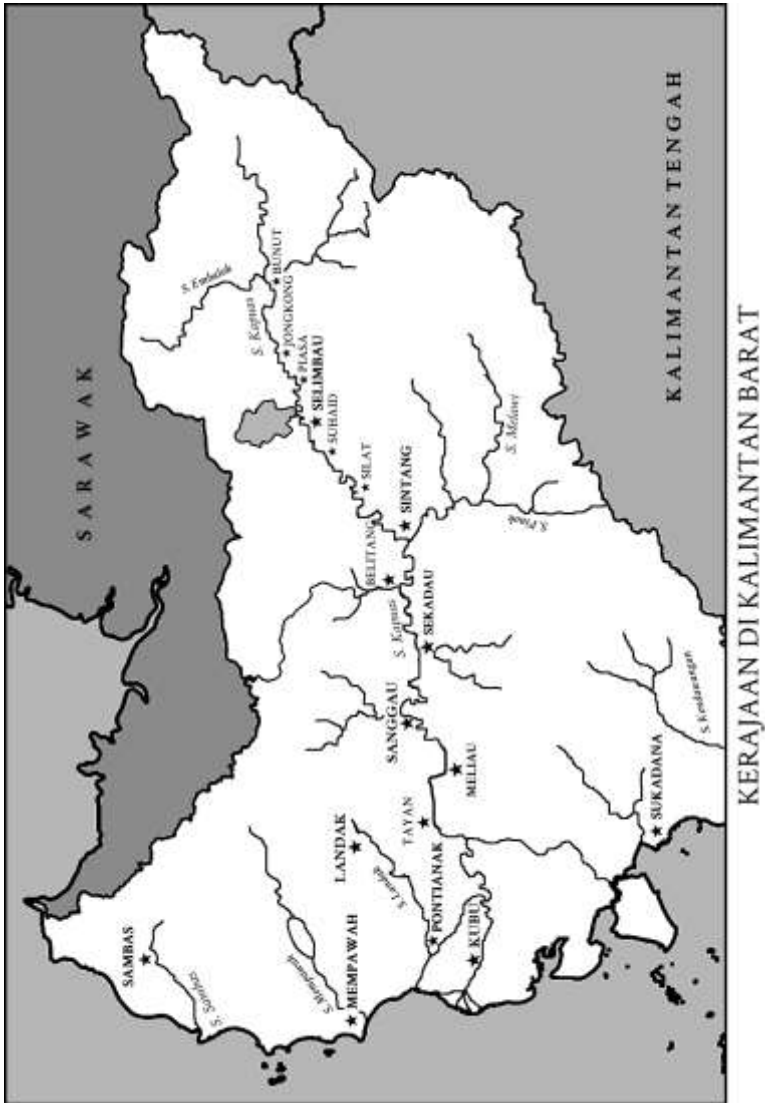
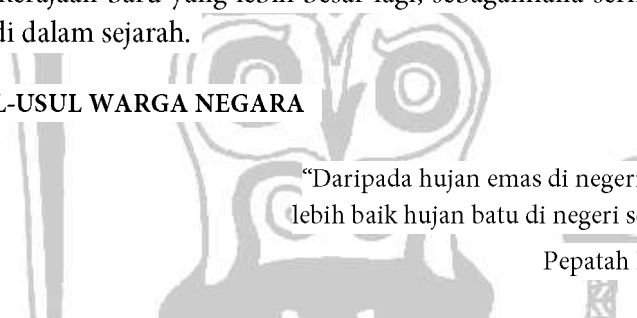
Tokoh Pendatang	Tokoh Penduduk Asli	Kerajaan
Aji Batara Agung Dewa Sakti	Aji Putri Karang Melenu	Kutai
Prabu Jaya	Dayakng Putukng	Matan dan Simpang
Aji Melayu	Petong Kempat	Sintang
Raden Putra	Putri Junjung Buih	Banjar

Suatu *negara/negeri* biasanya dibangun di lokasi strategis. Tetapi ia terjadi dengan dua skenario. *Pertama,* jika ia berhubungan langsung dengan ekspor-impor, maka ia berada di pesisir atau muara (*nanga*) di hilir. Seperti Pontianak, Brunei, Sukadana, Sambas, Kutai dan Banjar. Salah satu wilayah di dataran rendah di Kalimantan Selatan yang merupakan sisa dari pusat pemerintahan dan perdagangan Negara Daha pada periode kuno, juga dinamai "Negara", berikut sungainya. Jika negara-negara ini gagal maju dari perdagangannya, maka ia akan berubah menjadi sarang bajak laut yang menjarah perkampungan.

Kedua, jika ia jadi perpanjangan bagi pemasaran produk impor atau pengumpulan hasil hutan di pedalaman, ia biasanya berada di muara anak sungai yang terhubung ke sungai besar. Ini khususnya terjadi di Kalimantan Barat, yang jadi kasus unik geografi politik dimana negara tidak hanya terbentuk di pesisir, tetapi beberapa abad kemudian masuk lebih dalam di sepanjang sungai Kapuas. Beberapa di antaranya misal Sanggau, Sekadau, Sintang dan Selimbau (lihat peta selanjutnya). Dari sini, mereka dapat memonopoli perdagangan ke sungai-sungai kecil ke hulu, ke kampung di pedalaman dan pegunungan.

Tidak semua proyek pembentukan negara itu berhasil. Beberapa kerajaan begitu kecil dan tidak bertahan hingga seratus tahun. Disebut bahwa terdapat suatu negeri Membawang (terkadang disebut Mompawang) di antara sungai Punggur dan sungai Ulak di Kalimantan Barat. Rajanya adalah seorang Syarif yang

memerintah hingga hingga 1822, kerabat Raja Kubu. Karena alasan yang tidak diketahui, kerajaan ini hilang dan tampaknya meleburkan diri ke Kubu (Veth, 1852:10-11).

KERAJAAN DI KALIMANTAN BARAT

Hal yang sama juga terjadi pada Belitang, yang sebelumnya merupakan kerajaan berdaulat dan berhubungan penting dengan kerajaan Sintang, Sekadau dan Sepauk. Ia berada dalam konstelasi politik yang agak rumit. Ketika Gusti Mohammad Chan menjadi penguasa di situ, terdapat petinggi Sekadau yang tidak setuju dengan supremasi Sekadau atas Belitang. Hasil pengangkatan itu juga tidak disetujui oleh Belanda, sehingga hampir timbul perang antara Sekadau dan Belitang. Beberapa Dayak Mualang dan Melayu Belitang yang tidak menyukai Panembahan Sekadau karena sifatnya yang keras, jadi tenaga utama pemberontakan sebelum kemudian dicegah oleh Belanda. Ketika saya mendatangi keturunan raja Belitang, yang ia tahu bahwa Belitang bukan kerajaan sendiri melainkan berada di bawah kekuasaan Sekadau. Sejarah Belitang begitu minim termasuk bagi orang-orang Belitang sendiri. Meski begitu Enthoven (1903) menyatakan bahwa pada 1877 ditandatangani perjanjian supaya Belitang di bawah perintah raja Sekadau dan masuk dalam wilayah Sekadau.

Di aliran sungai Pinoh di Melawi, Kalimantan Barat, juga terdapat beberapa negeri Melayu yang sebelumnya menjadi rebutan antara kerajaan Sintang dan Kutaringin. Meski jarang disebut sebagai kerajaan yang berdaulat, sebenarnya mereka memiliki otonomi dari dua kerajaan tersebut, memiliki pemimpin yang diwariskan dan menarik pajak dari orang-orang Dayak. Sebelumnya penduduk di daerah sini berkewajiban menyerahkan emas ke Kutaringin, tetapi lambat laun kewajiban ini tidak dilaksanakan lagi dan kesultanan tidak melakukan apapun. “Di daerah-daerah Pinoh kepala-kepala perlahan-perlahan bertindak sebagai raja-raja berdaulat,” tulis Enthoven (1903).

Jadi, ada proses pembentukan negara baru di sini. Hanya saja, pembentukan negara ini terhambat karena mereka berada begitu jauh di hulu dan tidak banyak sumber pendapatan yang dapat diperoleh selain menarik upeti dan pajak dari orang Dayak. Enthoven (1907) mencatat setidaknya ada tujuh negeri “otonom”

di Pinoh: Nanga Pak, Karangan Purun, Kepala Gading, Nangah Sejan, Kota Baharu, Madung, Nangah Sokan dan Laman Tawa. Mereka saling berperang satu sama lain dan dikatakan berebut wilayah, yang berarti berebut sumber pendapatan pajak. Andai Belanda tidak menegakkan supremasinya di sini, mungkin salah satu atau dua dari negeri kecil tersebut semakin kuat dan menjadi satu kerajaan baru yang lebih besar lagi, sebagaimana sering terjadi di dalam sejarah.

ASAL-USUL WARGA NEGARA

> "Daripada hujan emas di negeri orang,
> lebih baik hujan batu di negeri sendiri."
>
> Pepatah Melayu

Ketika negara terbentuk, istilah "negara" sering menjadi nama resmi negara itu. Di Jawa Barat, Tarumanegara berarti "Negara di Sungai Citarum". Di Kalimantan, nama *negara* menunjukkan harapan kemakmuran dari perdagangan. Misal, Kutai Kertanegara berari "Negara Kutai yang Makmur" sementara Negara Brunei Darussalam berarti "Negara Brunei tempat yang damai". Kutai sendiri konon berasal dari kata Cina, *khothay*, yang berarti "kota yang ramai". Di Kalimantan Selatan, berdiri Negara Daha dan Negara Dipa pada periode Hindu-Buddha, yang berpusat di antara Amuntai dan wilayah yang disebut Negara pula. Ketika Carl Bock (1882:234) dalam kunjungannya ke dua kawasan tersebut, ia memperkirakan populasi Negara dan Amuntai pada 1879 mencapai 300 ribu orang. Padahal, angka yang sama baru dapat dicapai ibukota Amerika Serikat Washington DC pada dekade pertama 1900'an. Penduduk Batavia sebelum meledak pada 1905 menjadi 2,1 juta orang, pada akhir abad 19 saja hanya mencapai 115 ribu orang. Lalu, dari mana asalnya orang-

orang yang hidup di dalam "ruang negara" pada zaman pra-kolonial berasal?

Tentu saja, seperti dijelaskan buku pelajaran sejarah pada umumnya, semua bermula karena perdagangan. Negara menjadi suatu kawasan kosmopolitan sebab ia telah menarik banyak suku bangsa untuk berdagang dan menetap. Mulai dari Minangkabau, Batak, Bugis, Aceh, Jawa, hingga semenanjung Malaya, Asia daratan, Cina, India, Timur Tengah, dan akhirnya Eropa. Di seluruh wilayah nusantara, *negeri* juga dikisahkan telah jadi magnet bagi para "Malin Kundang" masyarakat pedalaman. Ia tidak hanya menyeret orang-orang dari jauh untuk berlayar lintas lautan, tapi juga orang-orang dari perbukitan dan pedalaman untuk turun ke hilir mencari peruntungan hidup.

Legenda seorang anak durhaka pada ibunya yang kemudian dikutuk jadi batu bukanlah cerita yang khas Minangkabau. Hampir di seluruh nusantara bagian barat, termasuk Dayak dan Melayu di Kalimantan punya cerita seperti ini.[9] Di Kalimantan Selatan, terdapat kisah *Putmarga* di Riam Kawa dan kisah *Batu Bangkai* di antara Dayak Meratus di Loksado. Di Kalimantan Tengah, Dayak Ngaju di sungai Kahayan punya *Batu Banama* dan Dayak Tomun di sungai Belantikan punya kisah *Sampuraga*. Tidak ketinggalan, kisah *Nakhkoda Manis* juga terdapat di Brunei dan Sarawak.

Jelas ada perbedaan dari seluruh cerita rakyat ini. Tampak bahwa perbedaan ini masing-masing ditentukan oleh situasi yang dihadapi oleh masyarakat penutur kisah tersebut. Penutur masing-masing kisah ini berangkat dari berbagai rentang sejarah yang berbeda. Perbedaan rentang sejarah ini menentukan tokoh dan sifat, alur cerita, latar belakang dan sudut pandang yang berbeda pula.

---

[9] Meski begitu, saya percaya bahwa kisah ini diserap dari Minangkabau, salah satu kelompok etnis utama penyusun kebudayaan Melayu.

Tapi jalan cerita seluruh kisah ini sama: anak pergi meninggalkan ibunya di kampung, menjadi kaya karena berdagang atau menjadi penguasa karena diangkat sebagai menantu raja, kembali ke tempat asalnya dengan kapal, malu mengakui ibunya sendiri, lalu dikutuk menjadi batu beserta seluruh kapal, awak dan harta bendanya. Tidak lupa, legenda ini dilengkapi dengan batu-batu besar berwujud kapal –yang di banyak tempat jadi pusat wisata dan bukti nyata kebenaran legenda tersebut.

Pesan moralnya kita mesti berbakti kepada orang tua? Saya percaya bahwa hal ini tidak sesederhana itu. Kisah-kisah ini lahir dari situasi tumbuhnya perdagangan internasional di Laut Cina Selatan serta daya tariknya terhadap masyarakat pedalaman yang mencoba mencari peruntungan. Bisa jadi, berbagai kisah kutukan batu di Kalimantan berasal dari zaman yang lebih kuno. Pada masa tersebut, para pedagang yang bermukim jelas mengandalkan populasi lokal terutama bukan sebagai pasar, tetapi sebagai produsen komoditas dan pengumpul hasil hutan. Sangat mungkin bahwa pada awalnya, pertukaran dan perdagangan ini berlangsung secara adil dan sukarela. Penduduk pedalaman pergi ke pesisir untuk kepentingan-kepentingan yang menguntungkan mereka. Dalam konteks seperti ini kisah-kisah tersebut dilahirkan.

Tapi penjelasan di atas sebagian besar telalu menyederhanakan dan mungkin keliru:

> "Pemerintahan yang damai dan makmur, pada kenyataannya, menarik para migran yang melarikan diri dari kondisi yang tidak menentu di tempat lain dan berharap untuk bertani, bekerja, dan berdagang di dekat ibu kota. Penggambaran ini adalah penggambaran yang sebagian besar damai dan bertahap dari orang-orang yang sampai sekarang tidak memiliki kewarganegaraan tertarik pada pusat pengadilan yang bercahaya dan berkembang, itulah

narasi yang disulap oleh sejarah dinasti dan idealisasi buku sekolah kontemporer dari negara prakolonial. Dengan demikian, ini adalah narasi yang sangat terdistorsi. ...ia benar-benar gagal menjelaskan betapa seringnya kerajaan prakolonial runtuh; ia mengabaikan, di atas segalanya, peran penting yang dimainkan oleh perang, perbudakan, dan pemaksaan dalam penciptaan dan pemeliharaan negara-negara ini" (Scott, 2009:66-67).

Legenda kutukan batu ini secara terang-terangan didaktis karena mengingatkan anak muda dari bahaya moral negara dan pasar. Ia menggambarkan sudut pandang masyarakat pedalaman mengenai akibat dari kekayaan dan kekuasaan di pesisir. "Anak" secara harfiah mewakili konsekuensi berurusan dengan kebudayaan yang merasa diri mereka lebih beradab dan demikian lebih tinggi. Sebaliknya, "ibu" menggambarkan kampung halaman, tempat lahir dan hidup orang-orang udik, miskin dan karena itu memalukan. Pesan moral utama dari kisah kutukan batu, mestinya terinspirasi dari perlakuan yang diterima masyarakat pedalaman dari masyarakat pesisir.

Tentu saja, ada beberapa orang yang cukup beruntung dan ada di pusat pemerintahan bukan sebagai budak. Ini masuk akal sebab negara-negara awal membutuhkan tiap sumber daya terbaik yang bisa ia "serap" untuk menunjang pertumbuhan dan perkembangan suatu *negeri*: "Masing-masing dari banyak negara padi yang datang dan pergi pada periode klasik mewakili semacam 'karir yang terbuka bagi yang bertalenta'" (Scott, 2009:80). Mudahnya pembauran, lintas pernikahan dan mobilitas sosial adalah upaya menyingkirkan hambatan sosial untuk memuluskan pemusatan populasi. Bukan kebetulan bahwa daya upaya tokoh utama anak terkutuk mendekati kekuasaan dan kekayaan adalah karena bakatnya: Putmarga dan Nakhoda Manis sangat jago berdagang, Andung menyembuhkan putri raja, dan Sampuraga ada-

lah seorang pekerja keras. Ini menarik perhatian penguasa yang kemudian mengangkatnya menjadi menantu. Masalahnya, karir bagi Malin Kundang bukanlah kesempatan yang tersedia bagi semua orang. Sebagian besar orang bisa ada di suatu *negeri* sering kali bukan karena kehendaknya. Lagi pula, berapa putri sang raja yang bisa dinikahi?

Saya akan jelaskan mengapa sang anak pantas dikutuk jadi batu.

PAJAK, BAJAK & BUDAK

Ketika suatu negara terbentuk, ia mesti menghadapi kerajaan tetangga yang telah ada seringkali sebagai pesaing ketimbang sekutu. Sejarah kerajaan-kerajaan Melayu di Kalimantan ditandai oleh bentuk hubungan diplomasi yang tidak bersahabat. Mereka juga seringkali mesti mengirimkan upeti kepada kerajaan yang lebih kuat, seperti Sambas kepada Johor dan Banjar kepada Demak. Menghadapi tuntutan klasik kapitalisme "tumbuh atau mati", kerajaan-kerajaan kecil yang baru perlu memperkuat dirinya, dan korban untuk mencapai tujuan ini adalah suku-suku di pedalaman.[10] Hubungan negara pesisir dengan suku di pedalaman Kalimantan telah diringkas oleh Healey (1985:4) sebagai berikut:

> "Monopoli perdagangan secara efektif melibatkan penggabungan kelompok suku sebagai satelit dan dalam kasus ekstrim berupa berubahnya hubungan perdagangan menjadi hubungan penarikan upeti. Perebutan kekuasaan di dalam dan antar negara juga berbentuk perampokan atau pembajakan untuk meningkatkan kekayaan dan melemahkan pesaing."

---

[10] Hubungan antara suku dengan negara pada masa Kalimantan prakolonial lihat Healey (1985), Klinken (2006), dan Walker (2016).

Tidak seperti di Jawa, kelebihan produksi beras bukanlah yang terpenting dalam pembentukan kerajaan di Kalimantan. Secara geografis, kerajaan Melayu di pesisir tidak diuntungkan untuk memenuhi kebutuhan domestiknya sendiri. Sebagian besar wilayah mereka adalah hutan bakau dan tanah gambut yang tidak cocok untuk pertanian intensif. Peningkatan ekonomi negara di Kalimantan pada akhirnya bergantung pada perdagangan internasional dimana kerajaan di Kalimantan mengamankan tempat genting mereka dengan menawarkan produk hutan, lada atau mineral seperti emas atau intan. Karena itu, negara tergantung pada hubungan dengan suku-suku yang otonom di pedalaman, baik hasil pertanian untuk konsumsi rumah dan hasil hutan untuk perdagangan (Healey, 1985). Pedalaman juga membutuhkan komoditas yang tidak dapat mereka hasilkan sendiri, khususnya garam dan besi. Dalam hal ini, mereka dalam posisi ketergantungan dengan daya tawar rendah atas kerajaan yang melakukan monopoli perdagangan yang mencegat arus barang dan memajaki kapal-kapal yang menuju ke hulu sungai.

Begitu pentingnya garam, upaya suku-suku di pedalaman dalam memenuhi kebutuhan garam telah menjadi tema banyak cerita rakyat di Kalimantan.[11] Sebaliknya, dalam proses pembentukan kerajaan, Melayu memiliki cerita mengenai bagaimana mereka menawarkan garam kepada penduduk setempat. Misal,

---

[11] Meski begitu, beberapa suku Dayak mencoba memenuhi kebutuhan garam mereka sendiri. Dayak Lun Dayeh di Nunukan, Kalimantan Utara memanfaatkan garam gunung di dataran tinggi Krayan. Dayak Ngaju di Sepang, Kalimantan Tengah, telah memanfaatkan air sungai yang asin. Di Sungai Apalin saya mendapat kisah mengenai upaya mereka mengubah sisa air asin di bebatuan sungai yang mengering, tetapi mereka gagal. Kegagalan pemenuhan garam menyebabkan banyaknya laporan Belanda tentang penyakit gondok di pedalaman karena kekurangan yodium (lihat misal Barth, 1897). Djuweng (2003:131) juga pernah menyinggung mengenai *orang limun* atau *orang kebenaran* yang tidak makan garam, yang tampaknya berhubungan dengan para pemberontak yang menjaga otonomi mereka dari kerajaan Melayu.

kisah Dara Nante dari Kalimantan Barat, ketika bertemu suku Dayak yang tidak dapat berbicara. Kisah Aji Melayu dalam perjalanan ke Sekadau juga bercerita soal pertemuan dengan Dayak Sawan di sungai Menterap yang tidak dapat berbicara. Mereka dapat berbicara setelah makan garam yang diberikan oleh pendatang. Enthoven (1903b:673) berpendapat bahwa kisah suku yang dapat berbicara setelah diberi garam ini dapat ditafsirkan sebagai alat komunikasi perbedaan bahasa dengan Dayak. Mereka dapat saling memahami (membuka mulutnya) setelah berhubungan lama melalui dagang dan barter garam.

Tabel 3. Cerita Rakyat Perjanjian Melayu-Dayak

Tokoh	Kerajaan	Perjanjian
Sandayuhan dan Bambang Basiwara	Banjar	Saling melindungi
Dayakng Putukng dan Prabu Jaya	Ketapang	Izin mengolah tanah
Lutih Dolkasim dan Kari Dolkahar	Landak	Saling melindungi
Siak Berulun dan keturunannya	Sekadau	"Berdagang" beras (*dagang serah*)
Pangeran Antakusuma dan Dayak Arut di Pandau	Kutaringin	Dayak tidak akan menjadi hamba raja

Kesultanan punya kebutuhan domestik berupa beras, sementara masyarakat di pedalaman membutuhkan garam. Hingga batas tertentu hubungan dagang dan barter ini kemudian menjadi praktik penarikan upeti dan pajak beras. Kurang begitu jelas bagaimana proses ini terjadi. Meski begitu, bentuk hubungan dan kewajiban suku Dayak terhadap raja selalu bermula dari kisah pembentukan negara. Enthoven (1903b:673) misalnya, menyinggung mengenai legenda Siak Berulun yang kejam dan keturunannya yang menjadi asal-usul suku-suku di Sekadau. Ia melaporkan bahwa dari "cerita permulaan suku-suku ini oleh orang Melayu

Sekadau sekarang menerangkan keyakinannya bahwa mereka boleh hidup atas biaya orang Dayak."

Sementara itu di Landak, Kalimantan Barat, terdapat cerita rakyat mengenai Lutih Dolkasim dan Kari Dolkahar, dua bersaudara yang namanya tampak terpengaruh Arab menunjukkan bahwa kisah ini bersumber dari orang Melayu. Dikisahkan, ketika keduanya dewasa, diadakan pembagian kekuasaan antara hulu dengan hilir. Keduanya mengadakan sumpah sembari melempar batu pembatas. Sumpah Kari Dolkahar, calon penguasa hilir, sangat absurd: "Dayak salah Dayak mati, Laut salah Dayak mati".[12] Cerita rakyat di Ketapang bahkan terang-terangan jadi pembenaran bentuk kewajiban tertentu orang Dayak Krio dan Jelai terhadap kerajaan. Singkat cerita, Dayakng Putukng, putri bungsu dari beberapa bersaudara, menikah dengan Raja Prabu dari Jawa. Saat ia kembali ke hulu sungai Krio untuk menemui saudaranya dan menuntut pembagian warisan orang tua, seorang kakak yang kesal mengambil tanah dari dapur dan melemparkannya kepada Dayakng Putukng. Ia mengatakan bahwa tanah itu dapat menjadi miliknya. Semenjak itu saudara Dayakng Putukng [Dayak] jika berladang atau membuka tanah mesti minta izin kepada Dayakng Putukng serta menyisihkan sedikit dari penghasilannya pada raja (Djuweng, 2003:131-133). Dari situ kewajiban upeti kemudian berasal.

Dalam kisah-kisah ini, dapat diperhatikan adanya garis tegas pembeda antara hulu dengan hilir, darat dengan laut atau penduduk setempat dengan pendatang dimana yang terakhir berada dalam posisi dominan. Memang, menurut Geertz (1980:4), lawan dari *negara* adalah *desa* yang dapat diartikan sebagai "kampung", "udik",[13] "tempat" atau bahkan "wilayah taklukkan". Ini

---

[12] Lihat juga Veth (1856:323).

[13] *Udik* berasal dari bahasa Melayu yang berarti "hulu". *Milir-mudik* berarti "pulang-pergi hilir-hulu".

bukan situasi yang khas Jawa atau Bali dan bukan perkara situasi geografis semata. *Desa* tidak hanya jadi sumber penghasil utama produk perdagangan, tetapi juga sebagai penyedia tenaga kerja wajib serta pasar (dan "pasar wajib"). Hingga kini masyarakat pedalaman Kalimantan menyebut ayam yang tidak berasal dari peranakan lokal sebagai *ayam negeri*. Ini adalah warisan linguistik dari alur perdagangan kuno yang berjalan tentang darimana suatu komoditas berasal. Geertz menyatakan bahwa, "antara dua tempat ini, *negara* dan *desa*, masing-masing dipahami sebagai kebalikan dari yang lain." Ini jadi penanda politik antara negara dan masyarakat tanpa negara, antara upaya sentralisasi kekuasaan dengan otonomi, dan basis ekonomi perdagangan dengan pertanian dan hasil hutan.

Sebisa mungkin negara punya tenaga manusia yang dapat dikerahkan dalam tugas-tugas militer seperti mempertahankan ibukota, misi penaklukan dan menjaga monopoli perdagangan. Tenaga manusia juga berperan penting sebagai "warga negara" yang jadi sumber pajak dan upeti berupa beras atau hasil hutan, budak domestik istana, penyedia tenaga kerja untuk kerja wajib, kekuatan yang dapat memastikan bahwa pajak dan upeti dapat ditarik dengan paksa dari masyarakat taklukkannya, dan calon selir dan istri para raja (Sajok, 2017).

Istilah *rakyat* diserap dari bahasa Arab *ra'iyya* (رعية) yang berarti "bawahan", "hamba", "taklukan" atau "budak". Ini bukan kebetulan, sebab "rakyat" tidak tercipta secara sukarela, ia diciptakan oleh negara secara koersif. Ideham, *dkk*., (2003:37) menyatakan bahwa "peperangan yang dilakukan pada masa lalu bukan untuk menghabiskan nyawa manusia, melainkan untuk meningkatkan tenaga manusia." Negara mendapatkan warga negara paling pertamanya dengan memindahkan tahanan perang secara terencana dari ruang non-negara di pedalaman ke ruang negara terdekat atau ke pusatnya. Misal, dalam *Hikayat Banjar* dijelaskan bahwa Negara Dipa pada masa Hindu-Buddha menaklukan

Batang Tabalong, Batang Balangan, Batang Petak, Batang Alai, Batang Amandit beserta seluruh bukit-bukit di sekitarnya yang sepanjang sejarah tidak menunjukkan adanya keberadaan negara. Dari masing-masing daerah ini, Tumenggung Tatah Jiwa mengangkut 1000 orang untuk dibawa ke ibukota. Tidak mungkin bahwa mereka menghitungnya satu-satu. Bisa jadi ini sekedar perumpamaan dari angka yang lebih besar lagi. Jika ini benar, leluhur orang Negara dan Amuntai kemungkinan besar dulunya adalah para tawanan perang (dan mereka yang menawannya).

Ketika suatu negara baru tercipta, masyarakat taklukan di titik pendirian negara tersebut juga menjadi warga negara. Dikisahkan bahwa Syarif Abdurrachman, putra penyiar Islam dari Arab, dikisahkan berangkat dari Mempawah untuk mendirikan kerajaan baru. Ia menyerang suatu tempat yang menjadi sarang hantu kuntilanak (Melayu: pontianak) dengan menembaki tempat itu dengan meriam dari kapal, lalu membangun istana dan masjid diatasnya. Ketika saya di Pontianak, saya mendapatkan versi lokal bahwa hantu yang dimaksud sebenarnya adalah para perompak. Jika ini benar, maka penduduk awal Kesultanan Pontianak tidak hanya rombongan Syarif Abdurrachman dari Mempawah, tetapi juga masyarakat asli yang kemudian takluk saat pendirian negara itu.

Pada banyak kasus, wilayah dan rakyat mula-mula tidak tercipta dengan pemindahan. Mereka ditaklukan dan bisa tetap tinggal di pemukiman awal dan dinyatakan memiliki kewajiban pada negara. Praktik penarikan pajak dan upeti yang terdokumentasikan dengan baik adalah Kerajaan Sintang. Mereka punya undang-undang dimana Dayak dibagi menjadi tiga jenis, yaitu *mardaheka*,[14] Dayak yang berdaulat atas diri sendiri; *serah*, yang

[14] Di Filipina, "maharlika", artinya sama: "orang-orang merdeka". Tetapi istilah ini diterapkan pada kelas kesatria di masyarakat Tagalog kuno di Luzon.

takluk kepada Kesultanan Sintang dan memiliki kewajiban ekonomi-politik tertentu; dan *senganan*, kewajiban yang kurang lebih sama, hanya saja mereka orang asli yang memeluk Islam.

PERSEBARAN DAYAK SERAH

Suku-suku Dayak *serah* disebut *dayak tiga belas bangsa* berdasarkan jumlah suku yang takluk pada Kesultanan Sintang. Mereka tersebar khususnya di sepanjang sungai dan anak sungai Melawi, Kayan, Ketungau, dan Sepauk. Dalam hal ini, penarikan pajak (*hasil*) berlaku pada tiap kepala keluarga/pintu (*lawang*)

Orang-orang Spanyol menerjemakannya sebagai *Hidalgos* (atau *libres*, mirip "liberty" dalam Inggris).

dalam bentuk uang dan hasil pertanian seperti padi, beras, ubi, keladi, pisang, ternak ayam atau kerajinan setahun sekali. Mereka juga wajib membeli barang-barang (*serah*) seperti logam besi, tembaga, tembakau, garam dan katun dengan harga yang telah ditentukan oleh kesultanan. Sebagai gantinya Sintang menyediakan garam, tembakau dan keperluan sederhana lain. Mereka juga wajib menyumbang uang, benda dan tenaga jika terdapat kegiatan resmi seperti penobatan raja, pernikahan, keluarga istana meninggal dst. Mereka juga mesti terlibat dalam pembangunan istana, masjid, pagar kota, perahu, atau bangsal (Sjamsuddin, 2013). Kewajiban lain yang tidak disinggung oleh Sjamsuddin adalah pengerahan dalam situasi perang (wajib militer).

Dagang serah, karena sifatnya wajib dan memberi keuntungan berlipat bagi negara, sebenarnya adalah semacam bentuk monopoli dagang. Veth (1854a:19) menyatakan bahwa karena *serah* dilakukan "dengan harga yang sangat tinggi, yang dibayar dengan beras atau hasil-hasil kerajinan tangan, sehingga terkesan bahwa ini lebih merupakan semacam pajak daripada perdagangan." Bentuk penarikan komoditas lain adalah *pupu* yaitu penyerahan produk kepada raja tanpa diganti dengan sesuatu dan *dagang laku* yaitu kewajiban untuk membeli barang-barang yang dibutuhkan yang sebagian besar tidak dapat dihasilkan sendiri seperti besi, alat tembaga dll,. dengan harga tinggi (Enthoven, 1903).

Sementara itu, Dayak *mardaheka*, terkadang disebut *dayak empat belas bangsa*, adalah suku yang bebas dari segala kewajiban-kewajiban kerajaan meski mereka berada di dalam wilayah yang diakui Sintang sebagai miliknya. Mereka tersebar di sungai Kayan, Melawi dan anak sungainya. Tidak jelas bagaimana permulaan pembagian Dayak semacam ini. Tetapi tercatat bahwa kerajaan-kerajaan ini mencoba menaklukan suku Dayak *mardaheka*. Salah satunya Tebidah, yang ditaklukkan Sintang dengan bantuan Belanda pada 1891. Karena itu, jumlah suku *serah* dan

mardaheka berbeda-beda tergantung sumbernya. Van der Willigen (1894) mencantum 11 suku *serah*, Enthoven (1903) mencatat 13 suku dan syair karya Rodjot 17 suku (lihat Sjamsuddin, 2013: 56-59). Sebutan *mardaheka* atau *entibab* juga dipakai untuk menyebut suku-suku lain yang berada di wilayah yang diklaim kerajaan-kerajaan di Kapuas Hulu.

PERSEBARAN DAYAK MARDAHEKA

Negara tidak hanya meluaskan kekuasaannya keluar, tetapi juga mengikat siapapun yang lewat, singgah atau menetap di wilayah yang ia klaim, entah itu kelompok migrasi atau pedagang, untuk punya kewajiban tertentu padanya. Misal, terdapat mitologi penciptaan dunia dan kebudayaan yang eksis saat ini di

antara Jelai, termasuk asal-usul hutan dan perladangan. Dikisahkan, ada sekelompok orang yang mengawang-awang di udara untuk mencari daratan, menemukan telur di suatu cabang pohon di tengah lautan yang menetas menjadi dua manusia, satu laki-laki yang mereka namai *Badik Menggaling* (yang jadi judul legenda tersebut) dan satu lagi perempuan yang tidak sempurna yang hanya punya setengah badan yang utuh yang dinamai Putri/Dara Diabang. Keduanya kemudian mencari daratan, yang ternyata dikuasai Raja Jawa. Karena butuh tanah, Raja Jawa melarang dan menahannya. Diam-diam Badik Menggaling mencuri segenggam tanah dari Raja Jawa tersebut dan dengan bantuan hewan ia berhasil kabur dan menciptakan daratan dimana Badik Menggaling dapat tinggal dan berladang. Ini legenda Jelai untuk menjelaskan dunia mereka hari ini. Jika diperhatikan kembali, sebenarnya legenda ini mencoba menjelaskan bahwa leluhur mereka bermigrasi melintasi lautan, mendarat dan berhasil selamat dari penguasa tuan tanah lokal (tampaknya disebut Raja Jawa karena bagi mereka waktu itu, *negara* dianggap identik dengan Jawa).[15]

Dalam kasus lain, terkadang kelompok migrasi tidak seberuntung itu. Misal, Dayak Bahau di Matalibaq, Kalimantan Timur bermigrasi dari Apo Kayan lebih ke hilir, dimana mereka menemukan wilayah yang subur. Mereka meminta izin Sultan Kutai di Tenggarong untuk menempati daerah tersebut. Sultan memperbolehkannya dengan dua syarat: pertama, tanah tersebut dibeli dan kedua, mereka wajib menyerahkan upeti sebagai pertanda tunduk pada sultan, yang disebut *bakah serah*. Sebagai wujud pembelian, mereka menyerahkan satu perempuan *hipui* bernama Pariq. Pariq kemudian mengeluarkan kutukan: "*ngeledung alo maring keloq haman pudai man tana Pariq, sebab akui uh jadi tapo bilah Hipui Tenggarong.*" Artinya, karena ia diserahkan pada

---

[15] Lihat *Pengetahuan Adat dan Tradisi Dayak Jalai* (2008) oleh Benyamin Efraim (peny).

Sultan, ia mengutuk bahwa mereka hanya dapat pindah jika suatu antan bertunas, yang mana itu tidak mungkin terjadi. Oleh karena itu, sungai tempat mereka bermukim dinamai Sungai Pariq dan mereka percaya bahwa jika mereka pindah, hal itu bakal menyebabkan sial.[16] Kutukan ini adalah kekecewaan Pariq, yang menyatakan bahwa karena dirinya telah diserahkan pada sultan, maka mereka akan menjadi taklukan sultan selamanya, sebab mereka tidak dapat berpindah dari tanah tersebut.

Pada umumnya, wilayah pedalaman yang takluk wajib menyerahkan pajak atau upeti berupa barang hasil bumi kepada kesultanan. Di Ketapang kewajiban ini disebut sebagai *kamit*, dimana suku Jelai, Pesaguan dan Kendawangan punya kewajiban mengirimkan 10 budak untuk bekerja di keraton Matan sebagai tenaga kerja rumah tangga dan pertanian, termasuk memanggul Panembahan dengan tandu dalam perjalanan.[17] Di Kotawaringin, kewajiban ini disebut sebagai *betugur*. Saya mendapatkan kisah bahwa mereka wajib mengirimkan upeti beras dan menyediakan budak pada kesultanan secara bergilir. Mereka begitu menderita sampai-sampai, entah berlebihan atau tidak, dikisahkan dulu leluhur mereka harus mengirimkan beras yang tidak boleh patah atau cacat, sehingga mereka mesti mengupasnya dengan digigit dan bukan dilesung. Kalalaian atas kewajiban ini akan membuat mereka dibunuh dan mereka berdoa kepada roh-roh untuk memohon perlindungan.[18] Untuk mengikat dan meningkatkan populasi taklukannya, Kesultanan Kutaringin [sekarang Kotawaringin] juga membuat kebijakan supaya orang asing yang menikahi pen-

[16] Lihat *Adat Lumaq: Nafas Kehidupan Dayak Bahau* (2003) oleh Kresensia Dew Anyeg,. dkk.

[17] Wawancara dengan Mulyadi, di Tanjung, Ketapang pada 14 Februari 2021.

[18] Wawancara dengan Natanael, di Kinipan, Lamandau pada 10 Februari 2021.

duduk Dayak lokal wajib tinggal di kampung Dayak itu.[19] Semakin banyak rumah tangga baru di wilayahnya, maka semakin banyak pula rumah tangga yang dapat ditariki Sultan Kotawaringin per pintu.

Meski beras atau sagu coba ditarik oleh negara pesisir, tetapi Walker (2016:86) berpendapat bahwa rotan, getah perca, dan kayu seperti kayu besi dan kayu hitam adalah komoditas penting lain dalam pembentukan negara di Kalimantan. Saya perlu tambahkan emas, intan dan kerajinan di sini. Beberapa komoditas ditarik langsung sebagai kewajiban upeti, tetapi beberapa lagi lebih mirip desakan negara yang melakukan monopoli dagang dari pesisir. Ketika Belanda tiba, beberapa kerajaan di Kapuas Hulu melemah karena kehilangan kekuatannya, sehingga banyak pajak dan kerja paksa tidak berlaku lagi di antara orang Dayak (lihat Enthoven, 1903).

Jadi, negara pesisir menjadi penghubung antara perdagangan internasional dengan kebutuhan pedalaman, sekaligus penyalur hasil hutan dari pedalaman ke perdagangan internasional. Sekilas, skema ekonomi ini memang terdengar rasional. Tapi sebenarnya tidak. Kesetiaan dan kepatuhan suku-suku pedalaman adalah basis kekuasan politik negara Melayu. Keberhasilan pembentukan negara bergantung bukan pada seberapa luas penguasaan wilayah yang sebagian besar tidak berpenghuni dan secara ekonomi kurang berkembang, tetapi pada jumlah suku-suku yang dapat mereka taklukan, atau tepatnya pada orang dan benda-benda (komoditas). Batas-batas teritorial karena itu sering tidak ditentukan secara tegas dan sebenarnya kurang penting (Van Lijnden, 1851:573; Healey, 1985; Enthoven, 1903; Ideham, *dkk.*, 2003:80). Berikut adalah beberapa kewajiban komoditas selain upeti beras yang berlaku di beberapa kerajaan di Kalimantan:

[19] Wawancara dengan Bapak Stephanus Isa di Desa Kinipan, Lamandau, pada Jumat, 10 Februari 2021.

Tabel 4. Taklukan Negara dan Kewajibannya (Abad 16-19)

Suku	Kewajiban/ Komoditas	Negara	Keterangan
Sepanjang sungai dan anak sungai Melawi, Kayan, Ketungau, dan Sepauk	Pajak dan upeti beras	Sintang	
Suku-suku *pengaki* (Dayak memeluk Islam); Bebuwa	Pajak dan kerja wajib	Selimbau	
Jelai	Menyerahkan budak (*kamit*)	Ketapang	Dihapus pasca pemberontakan
Melanau	Sagu	Brunei	
Arut dan Tomun (?); Pinoh	Pajak; tambang emas dan intan	Kutaringin; sebelumnya Banjar	Pinoh bayar pajak ke Banjar, dialihkan ke Kutaringin; kelak terjadi perebutan wilayah antara Sintang-Kutaringin
Meratus	Pajak	Banjar	
Suku-suku Dayak di wilayah Tayan dan Meliau	Gula aren	Tayan dan Meliau	

Sumber: Lumholtz (1920a:16); Bock (1882:243-244); Veth (1854); Enthoven (1903); Sjamsuddin (2013).

Budak juga menjadi komoditas. Pasar budak telah tumbuh secara kecil-kecilan sebelum abad 18 di Asia Tenggara, khususnya di perairan Kesultanan Sulu yang mencakup Sulawesi Utara hingga timur laut Kalimantan. Tetapi gangguan komersial Eropa di Cina menjelang akhir abad ke-18 karena meningkatnya permintaan teh berpengaruh signifikan pada pertumbuhan perdagangan budak di Asia Tenggara. Kepala suku Dayak berdasarkan dorongan penguasa pesisir untuk peningkatan produksi demi pendapatan perdagangan, juga mengimpor tenaga kerja budak (Sellato,

2007:72). Pasar budak yang terorganisir di Kepulauan Sulu dan Kalimantan tidak hanya menjadi kolektor hasil hutan yang berharga dan membantu menghasilkan surplus beras, tapi juga korban untuk ritual penumbalan membangun rumah panjang.

Suku-suku bajak laut yang ditakuti, seperti Iranun (atau Lanun dan Ilanun, nama ini sendiri di banyak tempat berarti "bajak laut"), Balangingi di wilayah Sulu, Bajau, termasuk Dayak Murut di Sabah dan Iban (mereka disebut Brooke sebagai Dayak Laut karena hal ini) di Sarawak, menyerang dan menjarah banyak kampung pesisir maupun di pinggiran sungai dan menangkap penduduknya untuk dijual. Negara mulai dari Sulu, Kutai dan Brunei tidak hanya pelindung tetapi juga pengorganisir utama pasar budak. Perbudakan cukup masif sehingga di banyak tempat dilaporkan terjadinya depopulasi penduduk. Sebaliknya, kota-kota pesisir menunjukkan proporsi demografis dengan jumlah budak yang cukup tinggi. Pada awal 1800'an misalnya, Matan di Kalimantan Barat diperkirakan berpenduduk 1100 jiwa dan 250 orang di antara adalah budak atau orang asing yang dirampok dan dijadikan budak (Enthoven, 1903). Proporsinya bahkan lebih tinggi di Tempasuk, Sabah, pada penghujung abad ke-19, dimana sepertiga dari penduduknya adalah budak (Sajok, 2017).[20]

Negara-negara ini juga berupaya mengikat taklukannya. Dilaporkan bahwa Kesultanan Brunei menghukum mereka yang tidak membayar pajak dengan diikat pada sebuah balok dipanggulnya dan dibiarkan hanyut di sungai menuju ke laut (Rutter, 2017:231). Banyak dari kerajaan ini juga mengeluarkan aturan-aturan yang mencegah budak untuk kabur. Misal, Sintang mengatur bahwa *abdi dalam* yang melarikan diri dan mengikut orang lain, maka orang itu mesti menebus dirinya dengan membayar

---

[20] Literatur mengenai perbudakan lihat misalnya Warren (1997) dan *The Sulu Zone, 1768-1898: The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime State* (1981).

kepada raja sebanyak f 100 (Sjamsuddin, 2013:79). Di tengah kemiskinan dan ketergantungan penuh kepada tuannya, dapat ditebak bahwa sangat sedikit yang dapat menjadi orang merdeka sepenuhnya dengan syarat macam ini.[21]

Jika semua yang saya sampaikan mengerikan bagi standar zaman kita, bayangkan kengerian serupa bagi orang-orang pada zaman yang lampau. Populasi awal suatu *negeri* tidak muncul begitu saja karena mereka tertarik datang ke sana. Pajak, pembajakan dan perbudakan serta dampak-dampak yang diakibatkannya adalah faktor pendorong utama eksodus ke pedalaman (dan bahkan hingga luar pulau Kalimantan). Pada akhirnya, ini mempengaruhi unsur pembentuk identitas antara yang berkuasa dan dikuasai.

TRIBALITAS

> "Nama tentunya merupakan simbol identitas yang paling sederhana, paling harfiah, dan paling jelas dari semuanya. Tapi, seperti semua hal yang sederhana, hal itu rumit."
>
> Harold Isaacs, *Idols of the Tribe*

Dapat dipastikan bahwa apa yang kita sebut "Melayu" hari ini dulu merujuk pada semenanjung Malaya, suatu daratan dari tenggara Asia yang menjorok ke laut yang terbentang dari selatan Myanmar hingga pulau-pulau sekitarnya, termasuk Singapura.

---

[21] Meski begitu, dilaporkan bahwa baik di Dayak maupun Melayu, budak diperlakukan dengan baik dan lebih memilih mempertahankan statusnya ketimbang menjadi orang bebas (lihat juga Bagian 4). Tetapi kita harus curiga bahwa tidak banyak pilihan yang tersedia. Melarikan diri dapat memberikan konsekuensi yang jauh lebih buruk ketimbang menjadi budak dan mendapatkan fasilitas dari tuan mereka. Tidak ada budak yang berasal dari kampung tetangga. Sebagian budak, sekalipun berhasil melarikan diri, sangat mustahil untuk kembali ke kampung atau suku awal mereka.

Bagian tengah semenanjung ini berupa pegunungan, dan bahasa Tamil untuk "gunung" adalah *malai*. Dalam naskah sansekerta *Vayu Purana* wilayah ini disebut sebagai *malaya dwipa* atau "benua berbukit". Ptolemaeus dalam *Geographia* menyebutnya "Maleu-Kolon". Dengan begitu, pendapat bahwa *melayu* berasal dari kata "melaut", secara etimologis justru bertentangan dengan asal penyebutan semenanjung Malaya.

Pedagang Timur Tengah telah ada di Asia Tenggara sejak abad ke-9 dan mungkin lebih awal lagi. Islam diserap sebagai agama resmi Kerajaan Malaka pada abad 13. Adat istiadat, protokol kerajaan, birokrasi dan perdagangan Kerajaan Malaka dibuat agar sesuai dengan prinsip-prinsip Islam sejak masa pemerintahan Raja Tengah, yang kemudian mengganti namanya menjadi Muhammad Shah (1424-1444). Ini menandai masa peralihan dari Hindu-Buddha ke masa Kerajaan Islam dengan terbentuknya kelompok politik-kultural, linguistik dan kategori ras yang baru; sebuah zaman yang dalam banyak tulisan sejarah dan sosiologi disebut sebagai "dunia melayu" (*malay world*).[22]

Dalam kurun waktu dua ratus tahun sesudahnya, puluhan Kesultanan Islam tersebar di seluruh penjuru nusantara dari Aceh hingga ke Ternate, dari Sulu hingga ke Mataram. Seiring meningkatnya intensitas perdagangan internasional dan menguatnya Islam di nusantara, maka lahir beberapa kerajaan Islam Melayu di Kalimantan seperti Brunei (berdiri 1368) yang "pancasila"-nya adalah *Melayu Islam Beraja* atau "monarki Islam Melayu." Ini disusul oleh Sulu (1450) dan Banjar (1526). Banyak dari kesultanan ini pada dasarnya merupakan penerus kerajaan Hindu-Buddha yang telah berdiri sebelumnya. Kelak, daerah-daerah bawahan dengan kekuasaan nominal dan relatif otonom memi-

---

[22] "Tanah Melayu" telah digunakan sejak abad 17 dalam *Hikayat Hang Tuah* untuk menyebut wilayah yang berada dalam pengaruh Kesultanan Malaka dan sejak abad 16 oleh penjelajah Portugis, Tomé Pires.

sahkan diri dari Kesultanan Brunei dan Banjarmasin. Kerajaan lain yang terbentuk adalah Kesultanan Paser yang berdiri pada 1516, disusul Tidung (1557) dan Bulungan (1750) di Kalimantan Timur; Kutaringin (1615) di Kalimantan Tengah; Sambas (1609), Pontianak (1771), dan Sintang (1822) serta beberapa kerajaan kecil lain yang tahun pendiriannya begitu sulit dilacak di Kalimantan Barat.

Ketika orang Eropa "mulai menemukan" nusantara, mereka telah memasuki sebuah proses transisi kehancuran periode Hindu-Buddha dan kebangkitan kerajaan Islam. Tetapi catatan yang dihasilkan selama masa penjelajahan awal orang Eropa tidak banyak menyinggung masyarakat tanpa negara di pedalaman. Menurut Tillotson (1994:30) deskripsi pertama tentang penduduk asli Kalimantan berasal dari pedagang yang mengunjungi pelabuhan. Kontak dengan penduduk asli sengaja dicegah oleh para pedagang yang memonopoli perdagangan di muara sungai-sungai besar, yang tidak ingin peran mereka sebagai perantara ke pedalaman berkurang. Penjelajah awal Spanyol seperti Pigafetta dalam ekspedisi Magellan (1520) juga hanya melaporkan kemewahan Sultan Brunei, tetapi tidak sadar dengan apa yang terdapat di pedalaman. Catatan-catatan selama hampir dua ratus tahun berikutnya, seperti yang terjadi pada Batak di dataran tinggi Sumatra, Toraja dan Minahasa di dataran tinggi Sulawesi, dan orang-orang Seram di Maluku, menggambarkan Dayak sebagai suku yang ganas, haus darah dan suka berperang.

Pada masa ini, masyarakat pedalaman, tidak menyebut diri mereka Dayak. Sebagian besar orang-orang pedalaman menggunakan nama sungai untuk mengidentifikasi diri dan orang dari suku berbeda, seperti Suruk atau Jelai. Terkadang, ini diambil dari ciri geografis lokasi pemukiman mereka, seperti Ngaju, Ulu Aik dan Bukitan, yang berarti "hulu" atau "perbukitan". Meski begitu beberapa suku juga menamai suku lain, seperti Kayan menyebut tetangga mereka *hivan*, yang kemudian dipakai oleh

suku itu sendiri menjadi Iban. Sementara itu Iban sampai sekarang menyebut tetangga Tamambaloh mereka sebagai Maloh.

Istilah "Dayak" pada mulanya tidak digunakan pada bagian lain di Kalimantan. Ia lahir dari pemisahan dengan Melayu, situasi yang khas berasal dari pantai barat dan utara Kalimantan. Di bagian selatan, *banjar* atau *oloh masih* telah dipisahkan dengan masyarakat pedalaman yang disebut *ngaju*, yang artinya "hulu." Muslim pesisir dari bagian barat Malaysia menggunakan sebutan *dusun* pada beragam orang-orang pembudidaya semenanjung Malaya, Kalimantan dan khususnya di Sabah. Muslim pesisir dari bagian barat nusantara, khususnya Bajo, menggunakan istilah *ida'an* untuk merujuk pada orang-orang non-Muslim di Sabah (Brooke, 1885:382; Appell, 1968). Karena belum memahami sepenuhnya keberagaman di pedalaman, orang Eropa kadang menggunakan salah satu dari istilah ini untuk menyebut penduduk pedalaman secara keseluruhan. Misal, "*beaju*" secara tidak tepat digunakan di Kalimantan Barat atau "*idahan*" dan "*murut*" untuk penduduk di seluruh utara Kalimantan (Tillotson, 1994:30-31).

Saat ini, Ngaju, Ida'an, Dusun atau Murut menjadi nama bagi sub-suku Dayak yang spesifik. Sementara "Dayak" menjadi etnonim untuk seluruh suku di pedalaman. Tampaknya, istilah "dayak" menjadi lebih sering digunakan, semenjak catatan perjalanan James Brooke yang menarik perhatian khalayak Eropa diterbitkan pada 1842. Ia menyebut "Dayak Laut" untuk Iban dan "Dayak Darat" untuk Bidayuh. Lambat laun, istilah ini populer dan kemudian digunakan pemerintah kolonial Inggris dan Belanda sebagai istilah umum untuk semua kelompok etnis asli non-Muslim di pedalaman Kalimantan. Meski begitu, pada awalnya, Dayak tidak menyebut diri mereka dengan nama ini karena konotasinya yang merendahkan.

Stereotip dan stigma ini bukan barang baru, tapi merupakan hasil yang tercipta dari ratusan tahun pengkondisian hubungan etnis yang berhubungan dengan pengintegrasian masyara-

kat tanpa negara. Pada dasarnya, "terbelakang," "kafir," atau "tidak beradab" dulunya bukanlah sebuah stigma yang melekat pada Dayak –itu semua *adalah* makna dari istilah "Dayak" itu sendiri. Ini berarti "orang-orang liar" yang tidak ditaklukan, yang memerintah diri mereka sendiri. Seiring penaklukan politik oleh kesultanan dan ketimpangan kekuatan ekonomi, yang berarti semakin kuatnya negara dan peningkatan perekonomian di pesisir, hierarki kultural dan diskriminasi lahir. Sebagaimana identitas dua etnis ini tersusun dari banyak unsur, begitu pula dampak susulannya. "Terbelakang", "tertinggal" "miskin" dan "malas" adalah dimensi ekonomi; "tidak beradab" dan "susah diatur" adalah dimensi politik; "kafir" adalah dimensi yang sepenuhnya agama.

Setidaknya hingga akhir abad 20, orang Dayak masih menderita akibat hierarki kultural dan sentimen rasial yang muncul. Orang pedalaman biasanya punya pengalaman buruk seperti Ma Salam.[23] Stephanus Djuweng telah menggambarkan ini dengan perih: "Ikan dan belacan busuk di toko disebut Dayak. Anjing kurus dan kurap yang dijumpai di jalan-jalan juga disebut sebagai Dayak. Dayak adalah kotor, kafir, tidak tahu aturan, buas, liar, gila, terbelakang, tidak berbudaya" (Djuweng, 1996). Setidaknya di Kalimantan Barat, Suharno (2020:37) menyatakan bahwa terkadang orang-orang Dayak mengaku dirinya Melayu, "guna menghindari rasa malu kalau ia mengaku sebagai Dayak, yang masih berkonotasi terbelakang, malas, bodoh, primitif, animis, suku terasing, kanibal, dan seterusnya." Meski Suharno menyatakan bahwa fenomena ini tidak ditemukan di Kalimantan Tengah, saya menemukan beberapa orang Dayak yang mengaku bahwa mereka menggunakan logat Banjar karena malu ditertawakan karena berlogat udik. Situasinya cenderung berubah semenjak kerusuhan etnis di Sambas dan Sampit pada dekade 90'an hingga awal 2000'an, identitas etnis Dayak diartikulasikan kembali dan cende-

---

[23] Lihat misal Usman Idris (2017), Anna Tsing (1993) dan Djuweng (1996).

rung dibanggakan. Konotasi negatif dari istilah tersebut hilang. Secara visual, motif Dayak semakin tampil mencolok di ruang publik hingga ke bangunan pemerintah yang tidak pernah terjadi sebelumnya. Bahkan banyak orang Melayu yang mencari kembali akar ke-Dayak-an mereka dari silsilah leluhur.

Dayak yang dapat diartikan sebagai "tidak beradab," dimulai sebagai istilah berkonotasi merendahkan yang digunakan oleh penduduk pesisir. Lebih memungkinkan bahwa istilah ini lahir dari pendatang pesisir untuk membedakan mereka dari masyarakat pedalaman dan bukan sebaliknya (sebagaimana orang Roma menyebut taklukkannya sebagai "Barbarian").[24] Petugas EIC, J. Hunt, dalam suratnya ke Thomas Stamford Raffles, menulis:

> "Orang Melayu menggambarkan mereka [*Dayak*] sebagai orang yang paling buas dan ganas; tetapi menjadi lebih buas atau garang dari pada orang Melayu adalah hal yang sama sekali tidak mungkin. Penggambaran mereka dapat dipertanggungjawabkan. Suku-suku asli ini selalu menunjukkan watak dan kecenderungan untuk kebebasan dan kemerdekaan yang kuat; mereka telah menolak penindasan orang Melayu, atau mundur ke gunung-gunung mereka untuk menikmati berkah terbesar dari semua umat manusia ini. Orang Melayu, yang tidak mampu menaklukkan mereka, membuat rencana untuk menculik sebanyak yang dia bisa" (dikutip dari lampiran Keppel & Brooke, 1855:383).

[24] Carl Lumholtz (1920:23) menyatakan bahwa "tidak diragukan lagi, orang Melayu adalah orang pertama yang menggunakan kata Dayak sebagai sebutan untuk suku-suku asli kecuali nomaden, dan dalam hal ini mereka diikuti oleh orang Belanda dan Inggris." Kebanyakan orang Eropa juga menyatakan hal yang sama, sementara penulis Melayu modern pada umumnya menyangkal dan menyatakan bahwa istilah ini merupakan warisan kolonial.

Marjinalisasi ini berlanjut dan dapat ditelusuri kembali ke masa kolonialisme Eropa. Menurut Tanasaldy (2012), pemerintah kolonial memberikan perlakuan istimewa kepada kelompok etnis tertentu [Melayu?] dengan memberikan akses pendidikan dan penerimaan menjadi pegawai negeri, yang pada akhirnya, tidak memberikan kesempatan pada kelompok-kelompok tertentu untuk "maju". Masyarakat Dayak biasanya memiliki status sosial yang rendah, membayar pajak lebih banyak dan punya lebih sedikit atau bahkan tidak punya kesempatan untuk bekerja di pemerintahan kolonial.

Tabel 5. Unsur Pembentuk Identitas Etnis Melayu & Dayak

Melayu	*Dayak*
Islam	Kepercayaan asli
Pesisir; muara; hilir	Pedalaman; bukit; hulu
Perdagangan	Pertanian
Negara; Kesultanan; Monarki	Suku; Tanpa negara; Anarki
Kota	Kampung

Perdagangan internasional di nusantara, penyebaran Islam, disusul terbentuknya kesultanan yang menggantikan kerajaan Hindu-Buddha, dan hubungan sosial yang terbangun dengan masyarakat di pedalaman yang memiliki karakter resisten terhadap situasi ini, pada akhirnya melahirkan unsur yang menjadi atribut penyusun identitas "ke-melayu-an" (*malayness*) dan pada akhirnya juga Dayak. Hingga hari ini, Melayu dipahami sebagai penduduk lokal yang memeluk Islam, pindah ke pesisir atau muara sungai, dan hidup dari perdagangan. Yang paling penting adalah, identitas ke-melayu-an dulunya *juga* menyaratkan ketundukan politik. Seseorang tidak menjadi seorang Melayu dengan menjadi muslim atau tinggal di pesisir saja, tetapi yang paling penting adalah karena ia mendaftarkan dirinya sebagai warga negara Kesultanan Islam dan mengakui tunduk pada otoritas

penguasa suatu *negri*. Meski istilah "Melayu" merujuk khususnya pada kelompok etnis yang berada di Kalimantan Barat, Sarawak, Sabah, hingga ke seluruh penduduk pesisir di perairan barat Indonesia, istilah ini juga digunakan termasuk pada penduduk Banjar hingga Kutai.

Di Kapuas Hulu, Kalimantan Barat, apa yang dimaksud dengan "Melayu" merujuk pada *semua pendatang maupun penduduk lokal yang kemudian beragama Islam*. Akibatnya orang Bugis, Jawa dan Minangkabau disebut dan menyebut dirinya sebagai "Melayu". Ini tidak terjadi di Pontianak dan daerah pesisir yang populasinya besar dan beragam. Orang Bugis misal, atau suku bangsa pendatang lainnya yang telah ada di sana sejak beberapa generasi, *tidak* menyebut dirinya "Melayu" meski mereka sama-sama Islam. Dengan begitu, Islam saja tidak cukup untuk menjadi unsur tunggal penentu identitas ke-Melayu-an.

Orang Dayak dan Melayu tidak duduk bersama untuk menentukan ini semua. Unsur ini lahir secara alamiah berdasarkan situasi ratusan tahun penyebaran Islam, pembentukan kesultanan dan perdagangan di nusantara. Masing-masing unsur ini saling berhubungan dan melengkapi. Fenomena tumbuhnya gerakan politik Dayak sejak awal abad 20 (Pakat Dayak terbentuk pada 1919) disebut sebagai "era kebangkitan". Terbentuknya kelompok intelektual Dayak seperti Haosman Baboe dan George Obus yang telah menjadi Kepala Distrik (yang dapat menulis di surat kabar sejak dekade 1920'an!) sebenarnya menandai suatu peralihan dari suatu kelompok yang unsur pembentuk identitasnya adalah masyarakat tanpa negara. Justru menyebutnya sebagai "kebangkitan" telah dengan tepat menggambarkan maksud yang sesungguhnya: untuk pertamakali orang-orang barbar ini mencoba bagaimana caranya mengelola kekuasaan dalam negara.

Beberapa abad yang lalu, suku tidak melulu perkara darah atau genetik seperti dipahami hari ini; itu lebih perkara identitas yang dapat dipilih dan ditinggalkan, sebuah pilihan politik. Saat

seorang Dayak berdagang, pindah ke kota atau pesisir, ia bakal menikahi orang Melayu, dan karena itu ia yang bakal memeluk Islam dan bukan sebaliknya. Di banyak suku Dayak, itu artinya ia menanggalkan identitasnya dan akhirnya tidak lagi dianggap sebagai anggota suku tersebut. Ketika situasi macam ini terjadi, maka orang itu disebut sebagai *masok melayu*, yang berarti "menjadi Melayu".

Ada beragam istilah yang mewakili ekspresi serupa dengan pembentukan identitas Melayu di Kalimantan Barat dan utara. Di pedalaman Kalimantan Barat, mereka yang memeluk Islam disebut dan menyebut diri mereka sebagai *senganan* atau *singanan,* bersamaan dengan bagaimana mereka menyebut diri sebagai Melayu. Dari sumber Dayak, ini berasal dari dua kata rumpun Dayak Malayik, yaitu *sanggak* ("tahan/putus") dan *nuan* ("anda"), yang secara bebas dapat diartikan sebagai "hubungan kita cukup sampai di sini." Dari sumber Melayu, ada yang mengatakan bahwa ini berasal dari kata *sing* dan *kanan*, yang berarti "belok ke kanan". Dalam artian luas "mengikuti jalan yang benar dengan memeluk Islam" sebab Islam identik dengan kanan (Tanasaldy, 2012:53).

Masing-masing sumber tampak menunjukkan kesan berbeda yang hendak disampaikan. Yang pertama sebenarnya dapat dipahami sebagai pemutusan hubungan sosial. Seringkali ini terjadi sebab mereka tidak lagi makan babi dan mengkonsumsi minuman beralkohol yang telah menjadi bagian penting dalam kebiasaan hidup hingga upacara adat beberapa suku Dayak. Menolak dua hal ini sama saja menolak adat yang berlaku. Oleh karena itu, sangat lazim ditemui di pedalaman, memeluk Islam berarti berpindah tempat tinggal. *Haloq,* sebutan bagi orang Melayu-Kutai di Kalimantan Timur punya makna serupa. Kata ini berasal dari *behaloq*, yang dimaknai sebagai "mereka yang meninggalkan adat lama." Beberapa orang yang saya temui juga yakin bahwa istilah *melayu* juga berasal dari kata *mlayu* dari bahasa Jawa yang berarti "berlari/pergi/kabur" sebab ini menandai perpisahan seorang de-

ngan anggota sukunya yang memeluk Islam (meski terminologi ini keliru).

Tidak makan babi di Kalimantan Tengah dan Selatan bahkan telah menjadi penanda batas etnis Melayu-Dayak di antara Ngaju, Meratus dan Ma'anyan. Dikisahkan, dulu utusan Sultan Banjar yang diundang ke upacara adat *idjambe* oleh orang Ma'anyaan menolak dengan sopan sambil menjelaskan mengapa ia tidak menerima suguhan makanan dari olahan babi. Ketika mendengarkan penjelasan tersebut, maka orang Maanyan mengatakan "*o..hakahiye sa*", yang artinya "oh, begitu ya". Semenjak itu *hakey* berarti "mereka yang tidak makan babi" dan *ulun hakey* kemudian dimaknai sebagai "mereka yang masuk Islam" atau juga "orang Islam" (Misrita, 2016).[25]

Jadi, Melayu dulu tidak eksis. Ketika negara terbentuk, Istilah ini kemudian digunakan untuk menyebut masyarakat Islam berbasis negara di pesisir. "Kemelayuan juga diakui sebagai proses orang-orang tanpa negara yang menjadi tunduk pada pemerintahan pelabuhan kecil," tulis James Scott (2009:119). Ini sebenarnya mirip seperti nasionalisme Indonesia. Anda bisa jadi terlahir sebagai orang Dayak atau Jawa dan menjadi orang Indonesia secara bersamaan, sebab anda terlahir dan langsung didaftarkan sebagai warga negara Indonesia. Anda lahir dan tumbuh untuk takluk pada otoritas negara Indonesia. Ini makna menjadi Indonesia sebenarnya. Hal tersebut bekerja dengan cara yang sama dengan menjadi orang Melayu pada abad 14-19. Anda bisa jadi adalah orang Bugis atau Minangkabau yang kemudian merantau, menjadi pedagang di Makassar atau Pontianak, lalu mengakui otoritas *negeri* setempat. Menjadi Melayu sebenarnya menandai kewarganegaraan, sama seperti anda menjadi orang Indonesia sekarang. Ketika negara-negara Melayu hancur akibat kolonialisme Eropa, perlahan identitas ini membaku, menjadi sesuatu

---

[25] Sebutan lainnya adalah *oloh salam*.

yang tradisional. Melayu menjadi etnis hari ini (meski masih banyak orang yang tidak sepakat bahwa ia adalah etnis). Ini menjelaskan kenapa nama rumpun-rumpun etnis Melayu berasal dari nama negaranya. Orang Banjar adalah warga negara Banjar. Juga Pontianak, Paser, Kutai, Tidung, Bulungan, Brunei, Sambas, dst.

Perlahan terjadi proses akulturasi di pesisir dimana identitas asal mereka yang terlibat didalamnya kemudian ditanggalkan. Tetapi proses asimilasi ini adalah pelucutan secara paksa atau homogenisasi oleh negara. Tentu saja rumusan yang berlaku adalah semakin kuat otoritas suatu negara, maka semakin identitas asal warga negaranya mesti dihilangkan. Untuk menjadi Indonesia, banyak bentuk kebudayaan lokal yang dengan sengaja dihilangkan dan dihancurkan (yang secara analisis melibat pelapangan jalan bagi kapital dan pengintegrasian negara). Proses serupa terjadi ketika dulu anda menjadi orang Melayu: "Sebuah *negeri* bukanlah etnisitas, melainkan formula politik untuk keanggotaan dalam suatu pemerintahan" (Scott, 2009:246). Syarat untuk bergabung dalam suatu *negeri* menurut Scott adalah "menjadi punggawa seorang petinggi Melayu, menganut Islam dan berbicara bahasa Melayu, bahasa perdagangan di nusantara." Ini berarti menjadi Melayu. Stanley Diamond dalam *In Search of The Primitive* (1974:204) mengusulkan supaya kita melihat akulturasi suatu budaya tidak sekedar sebagai masalah pembauran:

> "Faktanya, akulturasi selalu menjadi masalah penaklukan. Entah peradaban secara langsung menghancurkan budaya primitif yang kebetulan berdiri di jalur historisnya; atau ekonomi sosial primitif, dalam cengkeraman pasar yang beradab, menjadi begitu dilemahkan dan dilumpuhkan sehingga tidak dapat lagi menampung budaya tradisional. Dalam kedua kasus tersebut, pengungsi dari kelompok pendiri dapat mengadopsi standar masyarakat yang lebih

> kuat untuk bertahan hidup sebagai individu. Tapi ini wajib militer peradaban, bukan sukarela."

Hari ini, seorang Dayak yang memeluk Islam masih dapat mengklaim dirinya Dayak. Dulu tidak begitu. Perpindahan agama dapat jadi masalah serius setidaknya di lingkaran keluarga Dayak. Perpindahan agama dan pernikahan serta konflik yang kerap muncul di lingkaran keluarga Kristen Dayak adalah warisan kuno dari ketegangan politik suku-suku anarkis dengan negara Melayu, yang meski tidak relevan lagi sekarang (negara Melayu hanya jadi obyek wisata sejarah meski kadang keturunan raja sering berupaya menjadi pejabat daerah), tetapi masih bertahan. Saya berpendapat bahwa fenomena ini tidak sesederhana kurangnya toleransi di antara masyarakat Kalimantan. Faktanya Dayak dan Melayu hari ini berada dalam hubungan yang relatif baik dan cukup toleran. Misal, ada tradisi jika diadakan kegiatan besar, maka makanan yang dihidangkan untuk orang Muslim disiapkan sendiri oleh orang Muslim supaya hadirin tidak curiga atau tersinggung atas sajian yang mungkin telah tercampur dengan perkakas memasak untuk babi. Baik Dayak dan Melayu menjalankan tradisi ini tanpa ada pertentangan.

Hari ini anda bisa menjadi orang Dayak sekaligus menjadi orang Indonesia, sebab anda menjadi warga negara Indonesia, yang berarti "hamba", "taklukan" atau "rakyat" Indonesia. Dulu, negara-negara Melayu berdiri dan hanya mereka yang mengakui kekuasaan negara Melayu saja yang menjadi orang Melayu. Jika anda terlahir sebagai orang Dayak, itu artinya anda berada di luar negara Melayu. Upaya menjaga jarak fisik dan budaya dari negara pada akhirnya juga berujung pada pembentukan suku dan identitas etnis. "Orang", "suku" atau "bangsa" ternyata berfungsi sebagai pembeda antara mereka yang dikuasai dan tidak dikuasai.

Tidak ada literatur kuno yang menunjukkan bahwa istilah "suku" digunakan dalam pengertian yang sama dengan yang kita

maknai sekarang. Terminologi lokal yang sesuai dengan makna "suku" yang kita gunakan saat ini adalah *bansa* atau *bangsa*. Istilah lain yang cukup tepat dengan istilah ini dan telah digunakan di banyak bagian nusantara adalah *urang* atau *hurang*, artinya "orang" (*peoples*). Seperti, "kami *urang* Iban" atau "kamu *hurang* mana?" Di Jawa, kata *wong* juga bermakna sama. Tetapi ia secara harfiah bukanlah bagaimana kelompok etnis atau kesatuan politik tertentu kemudian dikenali –meski perbedaan itu tentu saja ada. Kata ini dipakai sepenuhnya sebagai penanda sosial berdasarkan tempat bermukim. Ketika menggunakan "orang" dan "bangsa", kita melihat yang lain secara horizontal dan memandang orang lain sebagai "orang". Hal demikian tidak terjadi dengan "suku". Istilah ini adalah sudut pandang vertikal: cara bagaimana otoritas yang berkuasa memandang, mengenali dan menjeniskan "taklukannya".

Sangat mungkin bahwa "suku" berasal dari bahasa Melayu kuno *sakai*, yang berarti "suku" atau "rakyat". Dua pengertian itu menyaratkan keberadaan *negara*; hanya karena negara ada maka konsep "rakyat" menjadi ada, sebab ini berarti taklukan. Hingga hari ini, *sakai* berarti "hamba" di Malaysia dan dalam *Hikayat Banjar*, "mantri sakai" adalah sebutan bagi kepala suku Dayak yang takluk pada masa Ampu Jatmika.[26]

Jika terjadi kebingungan dalam identifikasi etnis, jelas yang pertama bingung adalah antropolog (yang pada masal awal perkembangannya menjadi instrumen kolonialisasi) dan birokrat negara. Misal, orang-orang Dayak Tamambaloh hari ini masih berdebat soal nama suku mereka sendiri. Sementara rumpun

[26] "Sakai" juga merupakan nama lama untuk kelompok etnis pemburu-peramu Semang, Senoi dan Jakun yang sekarang disebut sebagai "Orang Asli" di Semenanjung Malaya. Di Kepulauan Riau, Sakai juga merupakan nama suku. Orang-orang Sakai Riau membagi diri mereka menjadi dua, Sakai Akik (Sakai Pesisir) dan Sakai Daek/Dayak (Sakai Darat).

bahasa mereka adalah Tamanik, mereka kadang disebut atau menyebut diri mereka sebagai Maloh, Kalis, Embaloh, Taman, Tamambaloh dan Banuaka. Orang Jawa tidak punya masalah soal nama suku sebab mereka telah ditaklukan selama hampir seribu tahun. Berbeda dengan Tamambaloh yang masih belum mengenal negara hingga 1850'an. Taklukan harus dipahami sebagai unit yang tetap dan baku. Ia harus dinamai untuk membedakannya. Suku harus punya nama.

Temuan antropologis dan sejarah telah menunjukkan bagaimana pembentukan identitas suku kerap berhubungan dengan penaklukan atau pembentukan negara. Ketika negara terbentuk, "suku" terbentuk. Keberadaan suatu suku, dalam penjelasan Scott (2009:208) merupakan "pembentukan sosial yang dipahami dari hubungannya dengan negara." Geoffrey Benjamin menyebutnya sebagai "tribalitas" (*tribality*, yang ia bedakan dengan *peasantry*). Benjamin (dikutip dari Scott, 2009:188-189n) menyatakan:

> "...secara sejarah dan etnologis semuanya melaporkan masyarakat kesukuan sebagai bentukan sampingan, ditandai dengan langkah positif yang mesti mereka ambil untuk menahan diri mereka sendiri agar tidak terseret pada penggabungan aparatus negara (atau tentakel terjauh mereka), sembari sering berupaya untuk menekan pengetahuan bahwa gaya hidup mereka telah dibentuk oleh kehadiran negara, atau bagaimana hal itu mewakili dampak merumitkannya."

Hal serupa jadi acuan bagi kita untuk memahami pembentukan identitas etnis di Kalimantan. Dengan melakukan pembedaan kultural antara Islam-animisme, pedalaman-pesisir dan kesultanan-tanpa negara, maka orang Dayak dapat disebut Dayak dan Banjar disebut Banjar. Kisah tentang Ayuh-Bambang tidak sekedar menggambarkan bahwa kedua etnis ini dulu bersaudara

(sebelum Kesultanan Banjar terbentuk), tetapi juga karena kedua etnis ini terbentuk secara bersamaan. Ketika Kesultanan Banjar terbentuk, maka Dayak juga terbentuk.

Pembentukan etnis kadang tidak bersifat pasif, melainkan lahir dari pilihan politik yang tersedia ketika suatu negara terbentuk. Benjamin menyatakan bahwa "tribalitas sebagian besar dihasilkan dari pilihan dan,... kehadiran peradaban berbasis negara (baik modern maupun pramodern) telah berperan besar dalam pilihan itu..." (dikutip dari Scott, 2009:184). Ayuh dikisahkan punya dua pilihan. Ia telah merasakan kehidupan di dataran rendah, tetapi tetap memilih untuk tinggal di pegunungan: ia menjadi "suku" karena pilihan aktif politiknya sendiri. Semenjak negara mengasosiasikan dirinya dengan peradaban, upaya menghindari peradaban adalah upaya menghindar dari negara. Dayak mendapatkan stigma "terbelakang" karena mereka memang menjauhi "peradaban" (dalam pengertian paling harfiah).

SWA-BARBARISASI

> "Pelarian dan penelantaran adalah beberapa strategi perlawanan yang paling umum dalam menghadapi negara-negara yang berkembang."
>
> Peter Gelderloos, *Worshiping Power*

Ketika sekelompok masyarakat menghindari negara, ada situasi atau proses dimana suatu kelompok dengan sengaja memilih untuk tidak berasimilasi dengan budaya dan rutinitas negara di lembah atau di pesisir dan menempatkan diri tidak hanya pada jarak fisik, tetapi juga budaya dari peradaban itu. Scott menyebutnya sebagai swa-barbarisasi (*self-barbarization*). Sederhananya ini adalah ketika masyarakat yang hidup di dalam atau di luar peradaban negara lebih memilih membarbarkan dirinya. Saya akan jabarkan beberapa studi kasus dengan situasi yang beragam ten-

tang bagaimana eksodus dan migrasi telah berperan penting dalam pembentukan etnis di Kalimantan.

Ada salah satu suku di Kalimantan, yang punya legenda bahwa leluhur mereka dahulu adalah masyarakat pesisir. Mereka bermukim di sekitar Amuntai, Kalimantan Selatan, di suatu negeri (beberapa menyebutnya sebagai kerajaan) yang bernama Nan Sarunai. Dalam suatu epos tradisional yang mereka sebut *Nan Sarunai Usak Jawa* ("Nan Sarunai diserang Jawa"), mereka diserang oleh orang-orang dari Tanjung Jawa (terkadang disebut Majapahit). Karena serangan ini, beberapa kelompok secara bertahap bermigrasi lebih ke hulu di aliran Sungai Barito di antara anak Sungai Patai, Telang, Karau dan Ayuh, tempat mereka bermukim saat ini hingga kemudian menyebar ke tempat lain, meski beberapa kampung mereka masih bertahan di tengah-tengah pemukiman Banjar di kawasan Hulu Sungai (Hudson, 1972:16-17). Mereka mewarisi bahasa proto-Banjar yang sangat dekat dengan bahasa yang digunakan oleh orang-orang Malagasi di Madagaskar, dan dapat dibedakan dengan tegas dari masyarakat lain termasuk Banjar, Ngaju dan Meratus. Hari ini, para pengungsi politik itu disebut sebagai suku "Dayak Ma'anyan".

Masih di Kalimantan Tengah, ada banyak masyarakat yang meski relatif tersebar di beberapa sungai di Lamandau tapi punya kesamaan linguistik sehingga mereka masih dapat memahami satu sama lain jika bertemu. Saat ini mereka menggunakan nama "Dayak Tomun". Penelitian linguistik White (1999) menunjukkan bahwa kelompok bahasa di Kotawaringin dan Lamandau ada sebagian yang berasal dari Melayu Sumatera. Menariknya, beberapa kampung di hulu Sungai Lamandau, Kalimantan Tengah, khususnya di Kudangan, menyimpan kisah tentang kedatangan suatu rombongan yang dipimpin oleh Datu Patih Nan Sebatang (terkadang disebut Perpatih) dari Pagaruyung. Dikisahkan, Patih Nan Sebatang kembali ke Minangkabau tapi rombongan lain di bawah pimpinan Patih Kayak Kakal mendirikan kampung Kuda-

ngan.[27] Salah satu versi yang saya dapat menyatakan bahwa kedatangan rombongan Patih Nan Sebatang adalah untuk memperluas wilayah kerajaan.[28] Versi lain menyatakan bahwa mereka berdagang dengan penduduk setempat di sebuah negeri yang disebut sebagai Sarang Peruya, yang diduga merupakan pemukiman yang telah ada lebih awal.[29] Tetapi penelitian Zahorka (2012) menyimpulkan hasil yang berbeda. Ia melacak sejarah migrasi melalui silsilah hingga ke 23 generasi yang lalu. Ini berarti migrasi yang diperkirakan terjadi pada abad ke-14. Orang-orang ini, masuk melalui Ketapang, Kalimantan Barat, lalu menetap di wilayah yang tidak berpenghuni di hulu Sungai Lamandau dan sekitarnya.

Pada periode tersebut, dataran tinggi Sumatera sedang menyaksikan kebangkitan tiran Adityawarman. Ia melantik dirinya sebagai seorang Kaisar Tantra Agung Koto Piliang sesuai dengan prinsip-prinsip budaya Bhairawa Buddha yang kejam dengan dukungan Patih Ketemenggungan. Sementara itu, Patih Nan Sabatang, yang ide-idenya relatif demokratis (pantas disebut anarkis) tampaknya menghindari kekuasaan Adityawarman, yang kerap digambarkan lalim dan kejam. Menurut Zahorka, "ini pasti alasan mengapa para pengikut Perpatih yang dianiaya melarikan diri dari tanah air mereka dan berlayar ke Kalimantan." Dialek mereka kontras dengan sub-suku Tomun lainnya karena kerap mengucapkan "o". Mereka juga tidak mengenal perburuan kepala atau rumah panjang. Rumah tradisional di kawasan ini, *rumah tingi*, beratap mirip tanduk kerbau yang melengkung seperti di

---

[27] Wawancara dengan Bapak Stephanus Isa di Desa Kinipan, Lamandau, pada Jumat, 10 Februari 2021.

[28] Wawancara dengan Bapak Samuel Sandan di Desa Kudangan, Lamandau, pada Jumat, 12 Februari 2021.

[29] "Sejarah Asal Usul Berdirinya Desa Kinipan" oleh Pemerintah Desa Kinipan, Lamandau (2012).

Minangkabau. Musik, tarian, seni topeng dan upacara pengubu-ran, juga mirip dengan budaya Minangkabau. Selain itu, mereka juga satu-satunya suku Dayak yang mengenal rendang!

Satu contoh lagi. Selama penelitian saya di antara Tamam-baloh di Kapuas Hulu, saya mendapatkan beberapa cerita meng-enai hubungan mereka dengan Bugis yang meragukan. Tetapi saya akan fokus pada sejarah migrasi. Seorang Kepala Adat men-duga bahwa leluhur mereka bisa jadi berasal dari Kalimantan Timur, sebab dari situ arah Sulawesi berasal. Mereka lalu masuk melalui Mahakam dan berhenti di Kapuas Hulu. Tetapi saya tidak sependapat sebab Bugis sebagai bangsa bahari, bakal melewati pegunungan, yang juga telah dihuni oleh beberapa suku lain yang menetap lebih awal, seperti Kayan.

Tapi saya mendapatkan suatu kisah mengenai migrasi dari arah yang sebaliknya. Jadi, terdapat rombongan dari pesisir Kali-mantan Barat yang menyusuri Sungai Kapuas dan berhenti di Nanga Embaloh saat ini. Rombongan ini kemudian berpencar menjadi tiga kelompok ke anak sungai Embaloh, Taman dan Kalis.[30] Hari ini, mereka menyebut dirinya sesuai dengan nama sungai, meski saat ini mereka lebih populer disebut "Dayak Tam-ambaloh" atau "Dayak Taman". King (1985:50) pernah melacak silsilah hingga 20 generasi yang lalu. Jika tiap generasi rata-rata 15-20 tahun, maka saya menduga bahwa migrasi ke Kapuas Hulu terjadi pada abad ke 15-16 dan mungkin lebih lama lagi.

Hari ini, para sarjana linguistik mengkategorikan bahasa Tamambaloh sebagai rumpun Tamanik, mencakup pula Taman dan Kalis, sebagai satu-satunya bahasa Sulawesi Selatan yang digunakan di pedalaman. Ia punya hubungan sangat erat dengan dialek Tae' dari selatan Tana Toraja, Kabupaten Luwu, Sulawesi

---

[30] Wawancara dengan Tumenggung Embaloh, Marung Berlian di Nanga Sungai, Kapuas Hulu, pada Oktober 2020. Lihat juga King (1985:35).

(lihat Adelaar, 1995). Ia punya kesimpulan bahwa leluhur Tamambaloh telah masuk ke Kapuas Hulu sebelum abad ke-17:

> "Jelas bahwa hubungan Tamanik-Bugis tidak ada hubungannya dengan migrasi orang Bugis ke pantai Kalimantan Timur, Selatan dan Barat setidaknya sejak abad ke-17. Orang Bugis tetap mempertahankan identitasnya atau menyatu dengan orang Melayu setempat. Migrasi mereka ke Kalimantan merupakan fenomena yang lebih baru dibandingkan dengan perpecahan Bugis-Tamanik, yang tentunya mendahului Islamisasi di Sulawesi Selatan. Hal ini pasti telah terjadi sejak lama sehingga memungkinkan penutur bahasa Tamanik untuk beradaptasi dan berasimilasi sampai tingkat tertentu dengan lingkungan Borneo mereka, dan melupakan asal-usul "ekso-Borneo" mereka. Mengenai tanah air asli Tamanik, sebagai akibat dari keanggotaannya yang nyata dalam kelompok bahasa Sulawesi Selatan, kemungkinan besar penuturnya telah meninggalkan Sulawesi Selatan dan bermigrasi ke Kalimantan pada suatu waktu" (Adelaar, 1995:93).

Jika Tamambaloh hari ini adalah migrasi Bugis pra-Islam sebelum abad 17, apa konteks historis yang terjadi di Sulawesi Selatan? Ada terlalu banyak kemungkinan. Kisah migrasi dari pesisir ke pedalaman yang saya temukan tidak menjelaskan asal dan penyebab migrasi tersebut. Kecuali Mandar dan Toraja, sebagian besar masyarakat di kawasan ini sedang dalam proses pembentukan negara (atau yang perspektif sosiokultural biasa sebut "kedatuan"): Gowa-Talo, Luwu, Wajo, Bone dan Ajatappareng. Bisa jadi mereka adalah rombongan bangsawan yang tersingkir atau masyarakat yang kalah perang dalam proses pembentukan negara-negara itu dan warisan linguistiknya masih bertahan.

Tidak semua migrasi terjadi ke pedalaman. Ada satu kasus dimana mereka melarikan diri ke Filipina. Jadi, ada dua suku

bangsa Visaya di nusantara. Satu di sekitar Brunei dan Sabah, dan satu lagi di Filipina. Dalam naskah *Maragtas*, yang ditulis oleh sejarawan Visaya Pedro Alcántara Monteclaro pada 1907, dijelaskan mengenai migrasi sepuluh pemimpin (datu) yang melarikan diri ke pulau Panay karena menghindari penindasan Raja Makatunaw di Kalimantan (Scott, 1984:81-103).[31] Konon, ini berlangsung pada masa keruntuhan Sriwijaya (1200'an). Di pulau ini, para pelarian tersebut dibantu dan diterima oleh orang-orang Aeta (Ati) yang secara fisik merupakan penduduk awal berkulit hitam (negroid). Datu-datu ini saling menukar barang dengan penduduk setempat, dan meski telah terpengaruh oleh Kristen dari Spanyol, peristiwa tersebut masih dirayakan dalam festival *Ati-Atihan* (yang berarti "meniru Ati"). Hari ini, keturunan para pelarian itulah yang disebut Visaya. Keberhasilan mereka selamat dari penindasan di Kalimantan dirayakan sebagai tradisi "kemerdekaan" dengan tari-tarian, musik dan mengecat hitam wajah mereka untuk membuat mereka seperti orang Aeta. Ini adalah suatu kasus menarik dari proses pembarbaran diri dimana suatu masyarakat yang berhasil kabur dari cengkraman negara dengan sengaja meniru penduduk setempat. Secara simbolis inilah swabarbarisasi itu.

Mari kita buat suatu skenario. Bayangkan bahwa Anda adalah orang Jawa yang hidup pada abad 14. Pada suatu ketika, kampung anda terkena wabah, atau tanah menjadi kurang subur, atau diserang suku lain, atau yang lebih sering: dicaplok negara. Sebagian penduduk kampung kemudian menyebrang ke Kalimantan, lalu memutuskan semakin ke hulu. Di tempat baru, anda

---

[31] Menurut Fransiscan Antonio de la Llave dalam *Chronica primitiva de esta Provincia de San Gregorio* (1622): "orang-orang Manila dan tetangga sekitarnya bukanlah orang asli tetapi migran yang, berdasarkan penjelasan mereka sendiri, berasal dari Kerajaan Malayo, dimana banyak dari mereka yang kabur dari raja lain yang mencoba menaklukkan mereka, meninggalkan tanah air mereka dan menetap di provinsi Manila ini."

dan keturunan anda berbaur dengan masyarakat yang telah lebih awal ada di sana, atau mungkin berperang hingga salah satu kalah dan menyingkir atau diperbudak. Singkatnya, terjadi pembauran. Semakin lama, anda menjadi semakin mirip seperti mereka dan *vice versa.* Itulah mengapa dialek tiap kampung di Kalimantan bisa sangat berbeda dan lebih mirip gradasi pelangi dimana tiap kampung adalah hasil pertemuan dan pertukaran budaya dari kampung-kampung tetangganya. Dayak bukanlah suku yang terisolir. Hingga entah pada abad kesekian, terbentuk suatu kebudayaan yang baru, yang dapat dibedakan dengan bentuk kebudayaan di sekitarnya, secara ketat atau longgar. Bagaimanapun juga, kebudayaan lama yang anda bawa dari pemukiman awal mungkin masih bertahan. Itu bisa jadi bahasa, masakan, arsitektur, alat musik, mitologi, dst. Negara kemudian terbentuk di sekitar anda dan anda dilabeli, disebut, dibedakan dst. Tada! Terciptalah "suku". Sangat mungkin bahwa keturunan anda hampir lima ratus kemudian sudah disebut "Dayak" karena telah dianggap sebagai penduduk asli Kalimantan.

Saya ulangi: "Dayak" pada mulanya dipakai untuk menyebut suku-suku pedalaman non-Muslim untuk membedakannya dengan orang Melayu di pesisir yang bernegara. Jika hari ini terdapat Dayak yang Islam, itu sudah beda cerita. Yang jelas, baru pada abad 18 semua penduduk pedalaman yang beragam dan sebenarnya punya asal berbeda-beda mulai disebut "Dayak".

Ini yang menarik. "Dayak Jawa" itu sendiri juga ada. Ada satu suku yang tersebar di Meliau Kalimantan Barat, yang sebagaimana dicatat Enthoven (1903), "memastikan bahwa mereka berasal dari orang Jawa murni; mereka menyangkal dengan tegas bahwa mempunyai hubungan dengan orang Dayak, penghuni asli Borneo." Enthoven melaporkan bahwa mereka merupakan rakyat pengikut Majapahit, yang ditinggalkan pemimpinnya kembali ke Jawa sementara mereka sendiri tetap tinggal. Dari situ, mereka masuk ke pedalaman dan berpindah hingga ke tempat mereka

saat ini. Para lelakinya dulu juga dilaporkan berambut panjang, diikat dengan konde. Mereka juga tidak mengenal rumah panjang dan perburuan kepala. Hari ini mereka dikenal sebagai "Dayak Desa" (berbeda dengan "Dayak Désa" di Sintang).

Orang-orang Kadayan (Kedayan) di Brunei juga dikisahkan berasal dari Jawa, yang mereka tinggalkan pada masa pemerintahan Sultan Bolkiah (lihat Hose, 1912a:21), dimana mereka kelak kabur dari Brunei dan tersebar di antara Sarawak dan Sabah untuk menghindari penindasan (Baring-Gould dan Bampfylde, 1909:20). Konon, Sultan Bolkiah pada masa muda sering bepergian ke luar negeri serta mencari saran dari berbagai kepala suku untuk mendapatkan ide baru bagi kemajuan Brunei. Ketika ia ke Jawa, ia takjub dengan sawah yang ada di situ dan membawa beberapa keluarga yang kemudian berbaur dengan penduduk Melayu Brunei lainnya (Ibrahim, 1985:312). Meski begitu, versi lain menyatakan mereka berasal dari Sumatera (Rutter, 1922:80). Hingga hari ini, Kadayan dan Kelabit adalah salah satu suku di Kalimantan yang menanam padi lahan basah seperti sawah di Jawa sementara suku-suku lain berladang.

Kehancuran suatu negara bukan berarti kehancuran masyarakat. "Negara" dan "masyarakat" adalah dua hal yang berbeda. Ketika suatu negara melemah, keropos atau bubar, masyarakat tetap ada. Tapi kasus yang lebih menarik adalah ketika suatu negara melemah sehingga tidak menjadi negara lagi, meski ia bertahan secara simbolis. Ini yang terjadi di Ketapang. Dayak Krio dan sekitarnya mengenal Raja Ulu Aik yang masih eksis sampai sekarang. Meski begitu, ia bukan raja dalam pengertian politik dan ia tidak punya pemerintahan sama sekali. Raja Ulu Aik, adalah raja spiritual (Bamba, 2000). Meski begitu, secara historis dapat diduga bahwa dulu Ulu Are memang ada sebagai kerajaan. Sellato (1999:111) menduga bahwa sejak abad 16, daerah pedalaman tetap di bawah "Raja" Dayak, yang kurang lebih terindianisasi, tetapi tidak pernah menjadi Muslim. Ia semakin kehilangan

kepentingan strategisnya ketika Belanda mengambil alih kontrol perdagangan wilayah tersebut. Lambat laun, "ia kembali [*reverted*] dari status 'negara' Dayak menjadi 'suku' Dayak. Dengan sendirinya, proses ini, atau 'kemunduran' [*regress*], meski tidak unik, layak untuk diselidiki" (Sellato, 1999:111).

Ini bukan hal mustahil. Suatu masyarakat bisa saja membuat imitasi dari negara tanpa ia benar-benar berfungsi secara fungsional, atau suatu negara perlahan mengendur dan memudar, sementara status dan silsilah yang merupakan sisa "negara" tetap diwariskan dan eksis di "suku". Suatu negara bisa saja bubar meski tidak hilang sepenuhnya. Graeber (2004:67) menyatakan bahwa "salah satu penemuan paling mencolok dari antropologi evolusioner adalah bahwa sangat mungkin untuk memiliki raja dan bangsawan dan semua hiasan luar monarki tanpa sama sekali memiliki negara dalam pengertian yang mekanis." Kasus Raja Ulu Aik di antara Dayak Simpakng dan Krio juga mirip dengan kasus Dayak Ma'anyan, dimana hingga hari ini, keturunan *bangsawan* Sarunai masih dapat dikenali, meski ia tidak lagi menjadi "raja".

Ini berarti kita harus berhenti menggunakan logika evolusioner sosial bahwa bernegara adalah suatu tahap akhir dari proses yang tidak terhindarkan. Suatu masyarakat bisa membentuk negara dan negara tersebut juga dapat dibubarkan tanpa berubah menjadi negara yang baru. Raja yang tidak berfungsi di dalam suku atau masyarakat pasca-negara telah disinggung oleh David Graeber dalam *Fragment of Anarchist Anthropology.* Ia terinspirasi oleh James George Frazer dalam *The Golden Bough* (1890) yang merupakan kajian komparatif yang menarik mengenai berbagai kepercayaan tradisional di seluruh dunia. Jika anarkis mengenal raja, sangat mungkin bahwa ia sama sekali tidak politis. Baik Graeber dan Frazer menyinggung mengenai beberapa masyarakat dimana mereka mengenal raja yang benar-benar mereka sembah, sehingga raja itu sampai tidak boleh melihat matahari

atau menginjakkan kakinya ke tanah. Sifat apolitis "raja anarkis" ini justru bermotif politis. Perannya benar-benar dibatasi sehingga ia hidup seperti patung di biara-biara; raja ini benar-benar tidak berkuasa. Menyerahkan atau membatasi raja mereka hanya pada peran spiritual berarti membatasi kekuasaannya di bidang lain. Raja Ulu Aik, dalam hal ini pun, berfungsi untuk menjalankan sejenis ritual tahunan dan memegang pusaka (lihat Bagian 3), dan karena itu ia tidak punya kekuasaan sama sekali.

Dari berbagai kasus ini, kita bisa melihat contoh tentang Dayak yang keminang-minangan, Dayak yang kebugis-bugisan, yang kebanjar-banjaran, yang kejawa-jawaan, atau Dayak yang cukup unik karena berasal dari migrasi yang lebih kuno yang berasal dari dataran Asia yang terjadi ribuan tahun yang lalu. Dayak tidak tersusun dari satu garis leluhur yang sama, melainkan dari rangkaian gelombang migrasi yang berbeda, yang setelah sekian lama, akhirnya dianggap "orang asli" dan akhirnya disebut "Dayak". Ini menjelaskan keberagaman bahasa yang ekstrim di pedalaman Kalimantan dimana satu suku dengan yang lain bisa tidak memahami bahasa satu sama lain.

Berbeda dengan yang selama ini dikira, dulu "suku" bukanlah perkara genetik semata. Baru hari ini saja apa yang kita sebut "suku" itu dianggap sebagai sesuatu yang baku, yang mengeras dan asli dari sononya, atau ada hubungannya dengan darah atau keturunan. "Sebagian besar sejarah manusia ditandai oleh perubahan sosial yang berkelanjutan. Alih-alih kelompok abadi yang hidup selama ribuan tahun di wilayah leluhur mereka, kelompok baru diciptakan, yang lama bubar, dan ini terjadi sepanjang waktu," tulis Graeber (2004:56). Misal, anda dapat dianggap sebagai bagian dari suku Tamambaloh setelah menikahi orang di sana lalu membayar "adat pembauran" pada *samagat.* Ini contoh warisan bentuk pendaftaran dari suku yang terstratifikasi dimana keanggotan bukan perkara genealogi, tapi pengakuan.

Alhasil, identitas etnis itu dalam banyak kasus sesungguhnya rakitan. Tujuan merakit identitas itu beragam: mempertahankan lokasi rute dagang strategis tertentu, untuk mengklaim air, mineral, atau tanah yang berharga, mengklaim kepemilikan atas komoditas tertentu, untuk mempertahankan hak memancing dan berburu dari persaingan, menjaga gerbang ke wilayah yang menguntungkan, atau mengklaim keistimewaan ritual (Scott, 2009:263). Scott mengusulkan untuk melihat suku sebagai bentuk kuno dari serikat buruh, perusahaan, atau gilda pengrajin dalam masyarakat yang lebih kontemporer. Saya lebih lanjut mengusulkan bahwa konsep "suku" kurang lebih sama dengan bentuk budaya alternatif yang berkembang di kalangan anak muda selama seratus tahun terakhir.

Sangat mungkin bahwa ada beberapa pihak yang menyangkal hal ini sekarang. Sebagai contoh, pemegang pusaka Patih Nan Sebatang, pada mulanya menyangkal kisah migrasi Minangkabau, sampai "Raja Pagaruyung" datang sendiri ke Lamandau dan membenarkannya. Alasan utamanya adalah ia menolak dianggap sebagai orang asing yang datang ke Kalimantan untuk menumpang. Tentu, ada kepentingan bagi Dayak untuk tetap dianggap "orang asli". Ini penting sebagai bagian dari politik identitas hari ini di tengah perampasan lahan, deforestasi dan pencaplokan negara dan korporasi atas sumber daya. Dianggap *indigineous* adalah bagian dari klaim terhadap sumber daya. Misalnya, orang-orang Tomun di Kinipan, yang menghadapi konflik lahan dengan PT SML, kepada saya menyatakan menolak hubungan kultural mereka dengan orang Tomun di Kudangan. Padahal, penduduk Kudangan sejak lama telah tersebar ke kampung-kampung lain di aliran sungai yang sama karena saling menikahi. Meski ada perbedaan dialek dari tiap kampung, kesamaan budaya dan linguistiknya tidak bisa disangkal.

Saya meminta anda untuk berpikir lebih terbuka mengenai budaya para pemberontak. Pada zaman kuno, para anarkis ini,

yang menghindari negara dan kebudayaannya dengan mencipta-kan bentuk kebudayaan yang relatif bertentangan dari budaya dominan negara, kelak disebut sebagai suku. Tapi hari ini, para pemberontak yang melahirkan bentuk-bentuk baru budaya perla-wanan yang membawa atau menolak bentuk utama budaya asal mereka, sering disebut sebagai "sub-budaya" (*sub-culture*) atau "kontra-budaya" (*counter-culture*). Secara mendasar, tidak ada bedanya antara Punk dengan Tamambaloh atau Hippies dengan Ma'anyan. Ada keengganan antar berbagai subyek ini untuk ter-libat, hingga batas tertentu, dengan roda peradaban negara yang telah mapan. Kita bisa saja menyebut Punk Rock sebagai "suku" hari ini. Lagi pula, Dayak dan Punk sama-sama toleran terhadap budaya minuman beralkohol. Dua-duanya sama-sama sering ber-tato, punya gaya rambut yang eksentrik dan riasan yang pada dasarnya adalah pertentangan dengan budaya arus utama (dulu peradaban Islam-Melayu, sekarang peradaban global modern). Yang paling penting, baik Street Punk, Hippies dan Dayak, juga punya penekanan atas subsistensi, mobilitas dan anti-kemapanan. Saya tidak sekedar berbicara tentang kesamaan fisik, tetapi juga sikap hidup. Seorang penulis artikel asal-asalan di suatu blog juga menyadari hal ini dan menyebut Dayak sebagai "suku punk": "Inilah perpaduan budaya antara Dayak dan Punk. Menurut saya ada yang mirip di antara mereka, mereka berani, suka tantangan, mereka berjuang untuk hidup mandiri, terutama punker.... [untuk] menghadapi kenyataan hidup. Hey Ho Lets go..."[32]

Ini bukan hal yang mustahil. Meski literatur etnogenesis adalah hal baru, kita punya bukti antropologis yang melimpah mengenai proses pembentukan etnis dan hubungannya dengan pembentukan atau keberadaan suatu negara.[33] Dalam hal ini, sep-

---

[32] "Punk Tribe 'Anarchy In Borneo'" (2010)

[33] Eric R. Wolf dalam *Europe and the People Without History* (1982), juga salah satu contoh awal mengenai proses pembentukan "suku baru". Ia menelaah

erti disampaikan oleh Graeber (2004:55), "identitas mereka muncul sebagai proyek politik." Ketika sekelompok masyarakat berpindah agama, membangun pemukiman baru, atau menjadi takluk atau kabur menghindari negara, mereka menciptakan bentuk kebudayaan baru dari hasil pilihan-pilihan politik yang telah mereka ambil secara aktif dan sadar. Graeber memberi contoh di Madagaskar, tentang kelompok etnis "Tsimihety", yang berarti "mereka yang tidak memotong rambut". Mereka disebut demikian karena menolak tradisi masyarakat Madagaskar yang wajib mencukur rambutnya sebagai tanda berkabung ketika raja mati. Penanda etnis mereka adalah ketidakpatuhan politik pada dinasti Maroansetra dari etnis Sakalava.

Madagaskar terlalu jauh, kita bisa melihat ke Jawa Tengah. Pada masa kolonial Belanda, sekelompok penduduk di Blora dan sekitarnya terpengaruh oleh ajaran Samin Surosentiko untuk menolak membayar pajak dan bentuk lain perlawanan pasif, seperti mengejek atau membuat lelucon pada pejabat pemerintah. Hingga hari ini, para pengikutnya secara populer kadang disebut sebagai "suku Samin". Meski secara administratif tidak ada yang namanya suku Samin (mereka dulu enggan memiliki KTP dan sertifikat tanah), kita menyebut sekelompok orang Jawa yang punya tradisi pembangkangan sipil sebagai "suku". Ia adalah Jawa tetapi juga bukan Jawa karena ke-Jawa-an identik dengan budaya Jawa Tengahan dengan nilai kesetiaan, kepasrahan dan kepatuhan pada otoritas keraton. Menariknya, Samin juga dengan sengaja menolak menggunakan bahasa tutur Jawa yang halus. Secara

---

bagaimana proses kolonisasi Eropa serta budak-budak Indian serta Afrika yang kabur dari tuan mereka membentuk komunitas dan kebudayaan yang baru di Kepulauan Karibia dan pesisir Pasifik Amerika Latin. Mereka disebut Maroon. Mereka terlibat dalam penyelundupan dan pembajakan untuk mendukung pertanian subsisten mereka. Kasus lain adalah populasi Indian yang menyerap budak Afrika, yang disebut Miskito (lihat Wolf, 2010:155-156).

umum, semakin jauh masyarakat Jawa dari pusat kekuasaan Mataram, semakin bahasa mereka dianggap "kasar" atau "keras".

PENUTUP

Pembentukan etnis di pedalaman Kalimantan telah dicirikan oleh bentuk ketidaksetiaan politik mereka, keengganan untuk bernegara atau bentuk otonomi yang mereka coba ciptakan atau pertahankan. Seperti dinyatakan Djuweng (2003:2-3): "penduduk asli yang tidak mau dijajah oleh para sultan itu, dan tidak mau masuk agama Islam pindah ke kawasan pedalaman yang pada waktu itu sulit dijangkau oleh kaki tangan kerajaan." Djuweng memberi contoh pada masa kekuasaan Sultan Sulaeman dari Sanggau dimana orang-orang Dayak Pompakng di kampung Lintang Bale' Angin pergi semakin jauh ke pedalaman karena menolak proses Islamisasi dan kekuasaan Sultan. Mereka kemudian mendirikan pemukiman baru atau bergabung dengan pemukiman dari suku tetangga seperti Kanayatn (2003: 88-89).

Migrasi terjadi akibat banyak hal, seperti wabah, perang, mencari lahan baru yang lebih subur, populasi yang semakin padat. Tetapi yang kerap luput dari perhatian adalah menghindari negara. Legenda Ayuh menunjukkan adanya pilihan aktif, sadar dan disengaja, keengganan berurusan dengan Bambang dan negara yang muncul di pesisir. Tamambaloh agak sulit dilacak, tetapi kita bisa melihat bahwa Tomun di Lamandau menghindari dinasti Dharmasraya sementara Ma'anyan menghindari serbuan dari Jawa. Krio, Desa dan Ma'anyaan tampaknya adalah sisa dari masyarakat kerajaan yang lambat laun berubah menjadi masyarakat tanpa negara. Mereka merakit identitas etnis yang baru dari unsur kebudayaan tetangga tetapi tetap mempertahankan unsur kebudayaan lama. Alih-alih bernegara, mereka "bersuku". Dari negara, mereka berubah menjadi suku. Hubungan yang tercipta adalah pertentangan antara keduanya: negara vs suku.

Hari ini, agak sulit untuk membayangkan bahwa migrasi, asimilasi, dan etnogenesis sebagai pilihan yang rasional. Tetapi dulu, negara adalah sesuatu yang berbahaya dan perlu dihindari. Jika terjadi penaklukan, masyarakat mundur dan pada umumnya tidak membentuk negara. Bahkan jika mereka punya negara, dan negara tersebut hancur atau melemah, masyarakat akan membiarkannya dan negara atau raja itu tidak punya fungsi politik.

Masyarakat terpencil di tempat yang terisolir itu ada di sana bukannya tanpa alasan yang tidak jelas: leluhur mereka melarikan diri dari peradaban. Hari ini, hal itu terdengar mustahil dan absurd (lihat apa yang dialami komunitas alternatif Gafatar di Kalimantan). Tetapi dulu sekali, ini adalah pilihan yang rasional. Orang-orang zaman dahulu tidak berpikir bahwa ada kebebasan yang lebih besar di kota atau pusat pemerintahan. Ini adalah tempat yang berbahaya dan mengerikan, sesuatu yang harus dijauhi. Seorang anak yang terpesona dengan kota, menjadi seorang pedagang dan bangsawan, dapat membuatnya jadi seorang durhaka kepada kebudayaan asalnya karena merasa dirinya secara hierarkis lebih superior. Itu sebabnya masyarakat pedalaman punya kisah kutukan batu bagi pedagang dan pangeran. Ini moralitas anti-negara dan pasar.

Seorang yang menjadi warga negara juga tidak menganggap dirinya serta tidak dianggap lagi oleh masyarakat asalnya sebagai anggota atau bagian dari sukunya (*masok Melayu*). Jika hal ini tidak berlaku lagi sekarang (hari ini, seorang Dayak yang memeluk Islam tetap dapat menyebut dirinya Dayak) itu disebabkan karena konteksnya telah berubah akibat kehancuran negara-negara Melayu. Akibatnya, Melayu hari ini menjadi etnis. Ketika anda menjadi warga negara Indonesia, anda akan disebut orang Indonesia. Tetapi ke-Indonesia-an tidak dipahami sebagai etnisitas, meski bisa jadi seiring kehancuran suku-suku, kelak Indonesia itu sendiri adalah etnis (ketika anda keluar negeri, anda mung-

kin akan lebih mengidentifikasi diri anda sebagai orang Indonesia ketimbang suku anda).

Banyak dari identitas itu adalah hasil rakitan. *Pertama*, sebagai upaya negara untuk menciptakan mereka sebagai contoh tatanan administratif atau kendali politik. *Kedua*, suku atau identitas etnis dihasilkan di wilayah pinggiran hampir seluruhnya untuk tujuan menciptakan klaim politik atas otonomi atau sumber daya (Scott, 2009:259). Terciptanya suku dan etnisitas dalam artian ini adalah mode standar pembuatan klaim oleh masyarakat tanpa negara yang berinteraksi dengan negara (2009:263).

Banyak identitas suku dan etnisitas sebenarnya relasional. "Suku" selalu mengambil jarak fisik dan budaya yang kontras dengan negara. Jika negara berarti pesisir, suku berarti pedalaman; yang beradab dengan biadab; budak dan orang merdeka; yang menetap dengan yang berpindah; penghasil komoditas dengan pedagang; hilir dengan hulu; yang makan babi dan yang tidak. Tanpa pemahaman menyeluruh, pertentangan Melayu vs Dayak cenderung dilihat sebagai perkara etnis. Pada kenyataannya, ini adalah statis vs anarkis, antara penguasa dan orang yang menolak untuk dikuasai. Suku "Dayak" itu dulu tidak ada. Ini adalah sebutan bagi suku-suku pedalaman yang begitu beragam bahasa dan tradisinya, yang secara mencolok telah ditandai dengan bentuk keengganan untuk dikuasai dan diperintah. "Dayak" adalah istilah Melayu dan juga kemudian digunakan dalam pengertian yang sama oleh pemerintah kolonial untuk menyebut "suku anarkis" di Kalimantan. Menyebut suku-suku ini sebagai *mardaheka* saja sudah cukup jelas maksudnya.

BAGIAN 3

Kelas, Status & Kuasa

"Namun, ketidaksetaraan struktural selalu ada, dan sebagai hasilnya saya pikir adil untuk mengatakan bahwa apa yang kita sebut anarki ini tidak hanya tidak sempurna, mereka juga mengandung benih-benih kehancuran mereka sendiri."

David Graeber, *Fragments of Anarchist Anthropology*

PALUI di antara Ngaju dan Ma'anyan di Kalimantan Tengah, adalah tokoh cerita rakyat yang karakternya kocak.[34] Suatu hari ia ditantang oleh seorang kaya untuk menungging dan memperlihatkan pantatnya kepada sultan. Jika menang ia akan mendapatkan hadiah. Tapi jika tidak, ia mesti menerima akibat dari kemurkaan sultan dan dipenggal kepalanya. Untuk memenangkan tantangan ini, Palui sengaja menghadap sultan dengan menggunakan pakaian yang kotor. Dengan begini, ia punya alasan untuk tidak menyembah sultan, hal yang mana hanya akan mengotori permadani mahalnya. Untuk membuktikannya, Palui meminta maaf, menunggingkan pantatnya pada sultan dan akhirnya memenangkan tantangan orang kaya.[35] Cerita Palui ini

---

[34] Di tempat lain dikenal Apai Alui, Saloe, Sali-sali, atau Pak Sali.

[35] Lihat Danandjaja (2004).

bukanlah sekedar dongeng pengantar tidur. Ini lelucon politik anarkis yang keterlaluan, sesuatu yang dapat kita temukan serupa pada orang Samin yang dikenal melanggar tata krama masyarakat feodal Jawa tentang apa itu kepatuhan dan rasa takut pada kekuasaan.

PALUI MENUNGGING KEPADA SULTAN
(ILUSTRASI: NONO S/CERITA RAKYAT DARI KALIMANTAN, 2004).

Ada hubungan yang aneh antara Dayak dengan pantat. Dengan atau dari pantat, Dayak menungging pada kekuasaan. Palui mungkin adalah karakter ~~cerita~~ rakyat itu sendiri. Saya berkesimpulan demikian ketika mempertimbangkan salah satu kisah ganjil tapi berkesan tentang perang antara orang Tamambaloh

dengan salah satu kesultanan Melayu di Kapuas Hulu. Jadi, orang-orang dari Kerajaan Melayu sering mendapatkan *tampoyak*, durian yang difermentasikan, dari orang Tamambaloh. Salah satu versi menyatakan bahwa ini merupakan kewajiban orang Tamambaloh terhadap kesultanan, sementara versi lain mengatakan bahwa pada tiap musim buah kesultanan mengambil sendiri durian dari pohonnya. Semakin lama hal ini menjadi tidak tertahankan bagi orang Tamambaloh. Mereka kemudian memberikan satu tempayan penuh tampoyak, yang ketika hampir habis dimakan oleh orang kerajaan, mereka sadar bahwa bagian dasar tempayan tersebut adalah kotoran manusia! Tidak terima atas penghinaan macam ini, kerajaan mengirim utusan, yang dalam satu versi dibunuh dan dalam versi lain, disambut dengan kurang ajar. Salah satu pemimpin Tamambaloh kemudian mengambil segenggam pasir dan menjatuhkannya ke tanah sambil berkata, "bawa orang-orang kalian kemari sebanyak pasir-pasir ini." Tentu, satu versi mengatakan mereka menang, dan versi lain mengakui bahwa mereka kalah. Yang jelas, semua orang pada dasarnya sepakat bahwa pemantik perang ini adalah akibat dari leluhur mereka sendiri.

Dayak Tamambaloh adalah masyarakat terstratifikasi, dan sastra lisan mereka (*baranangis*), yang seringkali dinyanyikan para dukun atau nenek-nenek dalam upacara adat, topiknya seputar pembenaran hierarki tradisional strata tertinggi mereka (*samagat*): kesaktian, sihir, petualangan mereka mengalahkan makhluk raksasa atau berperang, atau mencari benda-benda berharga ke lautan. Dalam kepercayaan tradisional mereka yang bisa dikata hampir punah, sumber kekuataan *samagat* berasal dari ilahi yang mereka sebut Sangyang Burong, dewa perang yang memberi *samagat* kualitas bertarung dan kesaktian.

Nenek-nenek dengan cara yang absurd, juga jadi sumber pemberi kekuasaan dan kekayaan dalam kisah humor (*ule-ule'an*) mereka. Kisahnya dimulai oleh Sule Akun, gabungan karakter

pemalas dan konyol. Ia disebut "sang penidur", karena kerjaannya seharian hanya tidur. Piang Bayan, nenek tua yang sering menjelma menjadi orang miskin dan akan memberi keberuntungan kepada mereka yang membantunya, suatu kali berubah jadi burung dan usil mengganggu tidur Sule Akun. Ia minta dimakan dan ketika ia sudah di dalam perut Sule Akun, ia minta diberakkan. Yang keluar dari pantat Sule Akun malah guci, tempayan, gong dan harta benda lain. Sang pemalas ini kemudian dengan kekayaannya mendirikan rumah panjang dan menjadi pemimpinnya.

Dua bentuk cerita dari Tamambaloh ini adalah kontras bagaimana kekuasaan dan kekayaan didapatkan. *Baranangis* dinyanyikan nenek-nenek dalam acara formal yang disaksikan oleh banyak orang; *ule-ule'an* diceritakan nenek-nenek kepada anak kecil ketika di ladang atau menjelang tidur. Di depan umum semua menjadi serius; di ranah pribadi banyak hal jadi lelucon. Bagaimana pun juga, saya tetap tidak habis pikir dengan pantat. Apa yang keluar dari pantat Sule Akun dalam lelucon mereka adalah sumber otoritas, tetapi apa yang sungguh keluar dari pantat orang Tamambaloh adalah sarana untuk menghinanya. Ini kebetulan yang menyenangkan.

Tapi yang lebih menyenangkan lagi adalah ketika kita menyadari satu kesamaan mendasar: orang Dayak dalam humor mereka melakukan apa yang tidak mungkin mereka lakukan dalam kehidupan nyata. Untuk waktu yang sangat lama, orang Ngaju dan Ma'anyan berada dalam pengaruh kekuasaan Kesultanan Banjar (lihat Bagian 7). Sangat sulit membayangkan bahwa mereka benar-benar bakal menunggingkan pantatnya ke Sultan dalam kehidupan nyata (tapi kalau ini berasal dari kisah nyata, ini keren sekali). Sementara itu, Tamambaloh adalah masyarakat terstratifikasi. Orang-orang dibedakan berdasarkan golongannya, ditempatkan dalam tingkatan-tingkatan sosial tertentu. *Samagat* dalam hal ini mengamankan kehormatan mereka dengan keka-

yaan, kepemimpinan dan monopoli kepemilikan budak (lelucon Sule Akun sang pemalas mungkin diam-diam untuk menyindir hal ini). Baik Sultan dan *samagat* adalah sumber rasa segan dan hormat. Tapi dengan lelucon, pertentangan antara dunia khayalan dan yang nyata dijembatani.

Pierre Clastres dalam *Society against the State,* karyanya yang cemerlang dari hasil penelitian etnografi di antara orang-orang Indian di Amazon, mengamati hal serupa mengenai kisah humor suku Chulupi di Paraguay tentang dukun dan jaguar. Dalam dua kisah ini, tokoh utama ceritanya mestinya bukanlah sesuatu yang membuat kita ketawa cekikikan, tapi sesuatu yang dalam kehidupan harian adalah sumber rasa hormat, kagum dan takut. Clastres (1989:146) melihat bahwa dua kisah ini "mendevaluasi nilai dalam bidang bahasa suatu hal yang tidak dapat dianggap enteng dalam kenyataan, dan, yang terwujud dalam tawa sama artinya dengan kematian, ia mengajari kita bahwa di antara orang Indian, menertawakan itu membunuh."

***

Tentu saja, beberapa orang Dayak mencoba menyamakan strata tertinggi sebagai "raja" dan strata yang dibawahnya sebagai "rakyat" –sebab ini konsep yang mereka kenal dan dapat mereka gunakan untuk menjelaskan masyarakat mereka pada orang dari luar. Ini seperti ibu saya yang mengira bahwa kami mestinya adalah bangsawan dari suatu kerajaan Dayak karena datu kami konon bergelar Raja Singa. Tetapi penjelasan macam ini cenderung membuat gambaran yang meleset. Memang, stratifikasi berarti hierarki; hierarki juga dapat terbentuk di luar negara. Meski begitu, hierarki dalam masyarakat primitif, dalam hal ini Dayak, tidak dapat disamakan dengan hierarki negara. Pada bagian ini, saya mencoba menerangkan bagaimana hierarki dalam masyarakat tanpa negara bekerja. Tetapi pertama-tama, penting bagi kita untuk menepis persepsi negatif yang kadung tersebar di antara para anarkis modern.

Sebagian besar literatur anarkis dari seluruh spektrum, biasanya sepakat bahwa ada beberapa jenis otoritas yang tidak dapat dihilangkan begitu saja.[36] Anarkisme tidak berarti menghilangkan otoritas dokter bedah terdidik untuk memimpin operasi bedah, misalnya. Mikhail Bakunin dalam *God and State* (1882) berpendapat bahwa ia juga mesti tunduk pada otoritas tertentu:

> "Apakah artinya saya lantas menolak semua otoritas? Kesimpulan ini jauh dari pemikiran saya. ...Saya tunduk di hadapan otoritas orang-orang istimewa karena itu dipaksakan kepada saya oleh nalar saya sendiri. Saya sadar akan ketidakmampuan saya untuk memahami, dalam semua detail dan perkembangan positifnya, sebagian besar pengetahuan manusia. Kecerdasan terbesar tidak akan sama dengan pemahaman tentang keseluruhan... Saya menerima dan memberi –begitulah kehidupan manusia. Masing-masing pada gilirannya mengarahkan dan diarahkan. Oleh karena itu, tidak ada otoritas yang tetap dan konstan, tetapi pertukaran terus-menerus dari otoritas timbal balik; sementara, dan yang terpenting, otoritas dan subordinasi sukarela."

Salah satu kecurigaan terbesar para anarkis biasanya mengenai kepemimpinan. Kata ini begitu tercemar sehingga mereka tidak lagi membedakan antara "pemimpin" dan "penguasa". Anarkisme punya sejarah buruk dengan kepemimpinan dan kepeloporan partai komunis yang berakhir otoritarian. Anarkis modern sering berkomitmen untuk hal serupa tidak terulang lagi. Ketika saya mengumumkan rencana penelitian mengenai masyarakat kesukuan anarkis, beberapa orang dengan sinis bertanya, "loh, bukannya mereka punya kepala suku?" Saya tepuk jidat.

---

[36] Sebenarnya, banyak anarkis punya beragam pendapat soal kepemimpinan, otoritas, hierarki, kharisma, pengaruh, inspirasi, koordinator, dst. Saya tidak dapat simpulkan hal itu di sini.

Tetapi saya paham. Filsafat anarkisme begitu kritis sehingga mereka sering curiga dan waswas terhadap segala bentuk dominasi yang sifatnya tersembunyi. Pada kenyataannya, relasi kuasa dalam masyarakat modern memang merasuk pada hampir segala lini kehidupan. Ia tidak semata-mata muncul dari semacam lembaga politik dengan struktur terpusat dan hierarkis, tapi mengalir melalui masyarakat, bekerja seperti pembuluh darah. "Kekuasaan ada dimana-mana, bukan karena ia menguasai segalanya, tetapi karena ia berasal dari mana-mana," tulis Foucault (1990:93). Foucault berpendapat bahwa awal abad ke-19 jadi momentum ketika struktur dominan masyarakat Barat mereproduksi dirinya.

Para pemimpin, baik informal, apalagi formal, biasanya dilihat sebagai kesalahan karena malah menciptakan bentuk ketergantungan sebagian besar orang. Massa biasanya dibayangkan pasif, lemah dan tersubordinasi, dilabeli dengan sinis sebagai "kawanan pandir". Untuk menjadi individu yang aktif dan kuat, ini berarti menghapus hubungan ketergantungan itu dan pemimpinnya secara bersamaan. Sementara saya setuju mengenai buruknya ketergantungan, dalam sebagian besar hubungan sosial, kita seringkali bergantung satu sama lain. Seorang yang tidak paham suatu medan akan mengandalkan dan bergantung pada pemandu dari penduduk lokal yang lebih paham dan akrab dengan medan. Apakah ia disebut pemimpin atau tidak, formal atau informal, kenyataannya ia adalah pemimpin; hingga batas tertentu ia punya otoritas untuk menentukan jalur misalnya, dan ini berarti terciptanya bentuk ketergantungan. Non-hierarki mestinya tidak secara naif dipahami sebagai bentuk penolakan terhadap seseorang yang dalam hierarki atau tingkatan pengetahuan atau kemampuan seseorang yang bisa jadi lebih tinggi.[37]

---

[37] Para anarkis oleh sebab itu mengusulkan disebarkannya bentuk-bentuk pengetahuan teknis untuk menekan hierarki pengetahuan demi mencegah munculnya hierarki dalam struktur sosial sebagai dampak susulannya (meski sadar

Ketundukan sukarela dan otoritas sementara dapat dengan mudah diperhatikan di antara suku-suku: panglima perang, pemimpin berburu dan migrasi, dukun, dst. Dengan kapasitasnya itu, masing-masing mendapatkan kehormatannya dalam masyarakat, tetapi belum tentu berkuasa atas segala hal. Peter Gelderloos telah menyatakan bahwa kepemimpinan dalam masyarakat primitif perlu dilihat sebagai otoritas sementara dan sukarela:

> "Dalam situasi tertentu, beberapa bentuk kepemimpinan tidak dapat dihindari, karena beberapa orang memiliki lebih banyak keterampilan atau kepribadian yang lebih karismatik... Selanjutnya, posisi kepemimpinan berubah dari satu situasi ke situasi lain, tergantung pada keterampilan yang dibutuhkan untuk tugas yang sedang dikerjakan. Pemimpin berburu berbeda dengan pemimpin saat membangun rumah atau upacara" (Gelderloos, 2010:35).

Ia juga menyatakan bahwa hingga batas tertentu, setiap masyarakat dapat diukur dengan takaran sosial yang berbeda-beda. Kita tidak berada dalam kutub hitam-putih yang mesti berseberangan terus: statis atau anarkis, hierarkis atau non-hierarkis, otoritarian atau anti-otoritarian. Sebelum mengenal pertanian, semua masyarakat manusia sepenuhnya egalitarian. Butuh waktu sepuluh ribu tahun sampai masyarakat manusia kita berada dalam lintasan spektrum dimana tiap suku bangsa dapat berada dalam gradasi tertentu. Kita adalah pelangi. Menyadari ini, hasilnya mungkin tidak seperti ideal para anarkis modern: "... umat manusia tidak memiliki satu pun lintasan. Permulaan kita tampaknya telah dicirikan oleh rentang antara egalitarianisme yang ketat dan hierarki skala kecil" (Gelderloos, 2010:42). Fede-

---

bahwa hal ini mungkin tidak dapat sepenuhnya dihapuskan). Anarkisme juga menolak teknokrasi, kekuasaan oleh orang-orang cerdas.

rasi Anarkis Pribumi (IAF) baru saja menerbitkan artikel berjudul *Indigenous Anarchic Hierarchy* (2020) yang menekankan bahwa beberapa bentuk hierarki tidak didasarkan pada hubungan yang sama dan perlu diskusi yang lebih luas di antara kaum anarkis pribumi saat bergerak keluar dari paradigma politik Eropa. "Posisi hierarki dalam beberapa sistem masyarakat pribumi dapat dikategorikan sebagai hierarki yang didasarkan pada rasa hormat, bukan dominasi," tulis mereka.

Ini berarti manusia punya kapasitas untuk mengembangkan beragam bentuk organisasi sosialnya. Ada masyarakat berbasis negara, ada pula yang tidak. Masyarakat tanpa negara sendiri begitu beragam dari suku-suku nomaden yang sangat egalitarian, agak egalitarian, hingga yang terstratifikasi, yang berarti, ia mengenal hierarki permanen. Ada masyarakat tanpa kepala suku dan ada yang punya jabatan kepala suku yang diwariskan (*hereditary*). MacDonald (2013) dalam *The Filipino as Libertarian* juga menghadapi situasi yang kompleks dari masyarakat Filipina, dimana masyarakatnya tidak terbagi antara penduduk asli yang homogen atau sistem sosial kolonial. "Penduduk asli Filipina beragam, dan beberapa (setidaknya di antara yang kita ketahui) memiliki sistem stratifikasi, organisasi berbasis datu, budak, dan aparat negara yang baru terbentuk... tetapi sejumlah besar orang hidup dalam komunitas longgar dan tak terstruktur berdasarkan prinsip persekutuan" (MacDonald, 2013:433n).

Sellato (2008:80) telah mengklasifikasikan jenis masyarakat berdasarkan organisasi sosialnya di Kalimantan menjadi empat jenis, yaitu 1) kelompok nomaden; 2) masyarakat pembudidaya terstratifikasi; 3) masyarakat pembudidaya yang tidak terstratifikasi; 4) kesultanan Melayu; dan 5) masyarakat multi-etnis modern. Saya sudah bahas masyarakat bernegara (Melayu) dalam bagian sebelumnya, dan kita bisa abaikan masyarakat modern multi-etnis. Jadi pada bagian ini saya akan memusatkan pembahasan hanya pada tiga jenis masyarakat yang pertama, yang per-

nah *tanpa negara*: para nomaden, serta peladang yang terstratifikasi dan yang tidak.

Tabel 6. Stratifikasi dalam Beberapa Suku Dayak

	ATAS	**MENENGAH**	**UMUM**	**BUDAK**
Kayan	*Maren*	*Hipuy*	*Panyin*	*Dipen*
Maloh	*Samagat*	*Pabiring*	*Banua*	*Pangkam*
Kenyah	*Deta'u bio*	*Detau'u dumit*	*Panyin*	*Panyin*
Modang	*Hepuy pwun*	*Hepuy so'*	*Pengin*	*Megwes-psap*
Melanau	*Menteri*	*Bumi ateng*	*Bumi giga*	*Dipen*
Aoheng	*Süpï haü*	*Süpï oki'*	*Kovi*	*Dïpon*

Masyarakat terstratifikasi dalam naskah ini berarti masyarakat yang mengenal pembedaan golongan yang dinamai secara resmi, diwariskan dan juga berfungsi dalam menjalankan tatanan sosial tradisionalnya. Suku-suku terstratifikasi misalnya Kenyah-Kayan-Kajang yang merujuk pada kompleks kelompok budaya sungai yang hidup di Sarawak. Kenyah dan Kayan adalah kelompok utama, sedangkan Kajang terdiri dari beberapa kelompok kecil yang berasimilasi dengan salah satu dari dua kelompok lainnya. Kayan menjadi populasi terbesar dari kompleks ini karena juga tersebar hingga ke hulu sungai Kapuas dan Mahakam. Mereka berdampingan dengan rumpun Modang di Mahakam yang didalamnya termasuk Wehèa, Menggaè, Long Gelat, Long Belah serta Long Way; di kaki bukit sebelah barat terdapat Aoheng, kadang disebut Penihing; sementara di Sarawak sendiri, terdapat Melanau yang sebagian besar memeluk muslim. Maloh (mereka tidak menyebut diri mereka dengan sebutan dari Iban ini) merujuk pada rumpun suku Tamanik di Kapuas Hulu, termasuk didalamnya adalah Tamambaloh dari Sungai Labian hingga Apalin, juga Taman dan Kalis. Saya menggunakan "Maloh" dan "Tamambaloh" secara bersamaan.

Di luar enam rumpun suku besar tersebut, suku-suku lain di Kalimantan adalah masyarakat non-terstratifikasi yang tersebar di hampir seluruh wilayah dan menjadi penyusun terbesar populasi suku pedalaman. Ini termasuk Murut-Dusun di Sabah; Bidayuh-Iban di Sarawak; Kanayatn, Simpakng dan Jelai di Kalimantan Barat; Tomun dan Ngaju di Kalimantan Tengah; Meratus di Kalimantan Selatan, dan ratusan suku-suku lain. Beberapa suku, seperti Ma'anyan, stratifikasi tampaknya dihasilkan dari semacam sisa-sisa ideologis sebelumnya yang kemudian menjadi tidak benar-benar relevan. Meski memiliki nama dan status tersendiri, dalam kehidupan sehari-hari ini tidak benar-benar berfungsi. Sellato (2004:70) menyebutnya sebagai masyarakat "quasi-stratifikasi".[38]

Ma'anyan adalah pengecualian. Selebihnya, suku-suku lain relatif egalitarian. Perdebatan soal egalitarianisme Dayak memang menjadi topik antropologi yang begitu ramai dan menyita banyak perhatian sarjana sosial barat. Semua dipantik ketika antropolog Australia, Derek Freeman, dalam karyanya *Report on the Iban* (1970), menyatakan bahwa:

> "Di bawah *adat* Iban, semua orang setara. Selama masa hidupnya, seorang dapat memperoleh gengsi tinggi dan menjadi pemimpin yang terhormat, tetapi statusnya tidak dapat diwarisi dan tidak ada lembaga kepala suku. Masyarakat Iban tidak memiliki kelas dan egaliter" (Freeman, 1970:129).

Egalitarianisme Iban dan hubungannya dengan kajian Kalimantan secara keseluruhan telah mengambil porsi yang besar dalam pembahasan di antara sarjana sosial barat. Saya pikir kita

---

[38] Ia berpendapat bahwa gelar-gelar ini merupakan pengaruh dari kesultanan Banjarmasin. Tetapi saya berpendapat gelar semacam ini merupakan sisa-sisa dari bentuk lama masyarakat proto-Banjar (lihat kembali Bagian 2).

perlu mendengar beberapa pendapat seputar dikotomi "egaliter" dan "terstratifikasi" ini dan darimana perdebatan itu berawal: egalitarianisme tampaknya memiliki permasalahan definitif.

Rita Armstrong (1992) menolak dikotomi "egalitarian" dan "terstratifikasi" dalam masyarakat Kalimantan, yang dalam pandangannya adalah sebuah kesalahan. Masyarakat yang memiliki kelas yang diwariskan, menurutnya, tidak semuanya sama. Ada rangkaian kecil ekspresi hierarkis yang berkelanjutan. Ia misalnya, mencontohkan masyarakat seperti Kenyah Badeng yang menunjukkan penggunaan terbatas atas prinsip-prinsip stratifikasi kelas. Hierarki dengan demikian, Armstrong berpendapat, tidak menembus semua hal dalam masyarakat; prinsip egalitarian juga ditemukan dalam banyak aspek kehidupan sosial mereka. Clifford Sather (1996:101) mempertegas hal ini. Ia mengusulkan supaya kita melihat masyarakat Iban bukan secara tegas sebagai yang egalitarian, tetapi terstruktur dalam pusaran prinsip-prinsip "egaliter" dan "hierarkis." Keduanya berinteraksi ketika hubungan kesetaraan mendominasi dari dalam, khususnya di dalam *rumah panjai*. Sementara itu, hierarki berasal dari luar, yang menurutnya dapat dirunut melalui pertemuan ritual besar atau *gawai* (lihat Bagian 6).

Pada akhirnya, saya merujuk pada Sellato (2002:68) yang berpendapat bahwa kecuali masyarakat nomaden seperti Punan, tidak ada masyarakat di pedalaman Kalimantan yang dapat secara ketat disebut "egalitarian." Selain itu beberapa masyarakat telah menunjukkan hierarki sosial dalam beragam bentuk, entah itu berfungsi meski tidak secara ideologis menjadi formal, atau yang ideal tapi tidak berfungsi. Oleh karena itu, Sellato mengusulkan supaya masyarakat yang kerap dicap "egalitarian" ini disebut sebagai "masyarakat non-stratifikasi."

Istilah "egalitarian" dalam literatur antropologis sering dianggap sebagai istilah yang bermasalah. Tetapi yang saya tahu, banyak hal memang bermasalah secara definisi; karena itu dalam

konteks tertentu, saya tetap akan menggunakan istilah "egalitarian" dalam naskah ini. Lalu, bagaimana kita mengukur suatu masyarakat sebagai sangat egalitarian, agak egalitarian dan yang kurang egalitarian? Untuk menjawabnya, saya melibatkan tiga dimensi ketidaksetaraan struktural yang berbeda tetapi terhubung satu sama lain: *kelas*, *kuasa* dan *status*.[39] Ketiganya dapat dipandang mewakili beberapa dimensi yang berbeda; kelas secara ekonomi, kuasa secara politik dan status secara sosial-budaya.

Kelas di sini merujuk pada pembagian sosial di dalam masyarakat yang merupakan dampak proses ekonomi (produksi, distribusi dan pertukaran) dan tampak dalam pembedaan kepemilikan atau kendali atas sumber daya produktif seperti tanah, kerja, alat pertanian dan harta benda lainnya. Analisis kelas dalam sistem stratifikasi masyarakat Kalimantan diperlukan karena tiap strata menempati posisi berbeda dalam proses ekonomi, khususnya karena dalam masyarakat terstratifikasi, strata tertinggi memonopoli kepemilikan budak dan berarti kendali atas tenaga kerja.

Sementara *kuasa* dalam naskah ini merujuk pada kemampuan seseorang atau sekelompok untuk mewujudkan keinginannya dalam tindakan yang dilakukan secara bersama, bahkan meski ia mendapatkan tentangan dari yang lain yang juga terlibat dalam tindakan tersebut. Kuasa tidak hanya perkara pemaksaan, tetapi juga kemampuan untuk memberikan hukuman langsung, baik secara politik, hukum, ekonomi dan ritual, serta kemampuan untuk menggerakan harapan dan hasrat orang lain meski bertentangan dengan kepentingan terbaik mereka.

---

[39] Pemisahan tiga bagian dimensi ketidaksetaraan ini secara formal telah ditetapkan oleh Max Weber. Tetapi ketiga konsep ini merujuk dari kajian Victor T. King (1985), yang pada dasarnya mengikuti Runciman (1968), murid Weber.

Status berarti tingkatan rasa hormat, kewibawaan, dan kemampuan macam apa yang dilekatkan kepada seseorang atau sekelompok orang. Status berhubungan dengan penilaian yang subyektif yang juga menandai bagaimana seseorang atau kelompok berhubungan dengan yang lain. Penilaian ini dapat berupa asal-usul kelahiran, nama dan hubungan keturunan, simbol strata dan perbedaan dalam situasi kerja.

Saya akan lebih banyak berbicara dimensi kelas dan status ketimbang kuasa, dan lebih banyak menyinggung Tamambaloh dan Iban, sebab di dua suku ini saya melakukan penelitian lapangan dan lebih banyak tahu dalam topik ini ketimbang suku-suku yang lain. Meski begitu saya tetap menggunakan literatur yang relevan mengenai suku lainnya, khususnya Kayan, yang batal saya kunjungi tapi literatur tentang mereka melimpah.[40]

BAGAIMANA STRATIFIKASI BEKERJA

> "Setiap hierarki sosial menciptakan, dengan keberadaannya, stratifikasi kekayaan, hak istimewa, dan kehormatan."
>
> James C. Scott, *The Art of Not Being Governed*

Beberapa suku biasanya punya legenda mengenai pembentukan stratifikasi. Di antara Kayan, dikisahkan bahwa sepasang leluhur dari zaman kuno memutuskan bahwa kelak harus ada pemimpin di antara keturunan anak-anak mereka, yang terdiri dari empat laki-laki dan empat perempuan yang saling menikahi. Akhirnya, diputuskan bahwa akan diselanggarakan balap lari, dimana pemenang akan menjadi *maren*, pemenang kedua menjadi *hipuy*, selanjutnya *panyin* dan yang terakhir *dipen*. Akhirnya si kakak tertua menang, tetapi ia menunjukkan rasa sombongnya.

[40] Kajian mengenai organisasi sosial masyarakat terstratifikasi, lihat King (1985) untuk Maloh; Rousseau (1979) untuk Kayan dan Leach (1950) untuk Kenyah-Kayan-Kajang; Guerreiro (1984) untuk Modang; Sellato (2008) untuk Aoheng.

Karena yang kalah terlihat rentan dan membutuhkan pertolongan, maka diputuskan bahwa pemenang dan keturunannya menjadi budak bagi yang kalah. Sejak itu, status ini diturunkan dan strata ditetapkan. Para *dipen* harus menanggung dosa asal leluhur mereka. Mitologi yang dicatat Rousseau (1979) ini menjadi pembenaran pembagian strata di dalam masyarakat Kayan, golongan yang tinggi dan rendah.[41]

Semua suku terstratifikasi terbagi menjadi empat kelas: tinggi, menengah, umum dan budak. Di beberapa suku masing-masing strata ini dapat dibedakan lagi berdasarkan tingkatan spiritual dan status kehormatan. Misal, Modang mengenal *hepuy so'* untuk strata tinggi biasa dan *hepuy pwun* untuk strata paling tinggi; sebagaimana Tamambaloh mengenal *samagat ra* untuk strata tinggi biasa dan *samagat tutu* yang masih murni dimana leluhurnya belum pernah menikah dengan strata dibawahnya dan karena itu belum pernah jatuh stratanya. Selain itu, semua suku pada dasarnya membedakan antara budak hutang yang kerap berasal dari masyarakat mereka sendiri dan budak perang dari musuh mereka; atau status masyarakat umum yang tinggi atau rendah.

Kriteria atas tinggi rendahnya status seseorang ditentukan termasuk didalamnya dengan merujuk asal-usul leluhur mereka, posisi kehormatan mereka dalam sistem strata, perbedaan dalam situasi kerja, dalam kepercayaan tradisional maupun yang berwujud dalam benda-benda.[42] Misal, pada umumnya, bilik strata

---

[41] Orang Tamambaloh di Palin punya cerita yang meragukan tentang asal-usul stratifikasi, misalnya lomba menghitung bintang. Tetapi Temanggung di Embaloh tidak pernah mendengar cerita semacam itu. King pernah mencatat cerita pembentukan stratifikasi Tamambaloh. Lihat "Main Outline of Taman Oral Tradition" dalam *Sarawak Museum Journal*, No.23, hlm 149-186.

[42] Kajian komparasi mengenai status dalam masyarakat Kalimantan yang terstratifikasi dapat dilihat dalam "Symbols of Social Differentiation in Borneo" (1985) oleh Victor T. King.

tertinggi Tamambaloh berada di ujung hulu rumah panjang. Hal ini terhubung dengan pandangan kosmologis bahwa hulu berhubung dengan Dunia Atas, langit tempat bersemayam roh leluhur, dan segala sumber kebaikan. Sementara hilir berhubung dengan Dunia Bawah, dasar air, dan kejahatan. Pemisahan hulu-hilir tidak berlaku di Kenyah yang pandangan kosmologisnya menekankan pada pusat-pinggiran. Para *maren* biasanya punya bilik di bagian tengah rumah panjang. Penanda status juga dapat berbentuk tato, seperti di Kayan, yang membedakan status *maren* dari anggota masyarakat yang lain. Sementara itu, Tamambaloh menghasilkan tekstil bermotif budak perempuan (*kakaléu*), yang hanya menjadi milik mereka. Para *samagat* pada umumnya juga identik dengan warna kuning (sebagaimana kebiasaan Melayu) yang dipandang sebagai warna kemegahan, kehormatan dan kebangsawanan.

Sampai sini, tidak ada masalah ketidakadilan yang terlalu serius perihal status. Tetapi jika kita berbicara dalam dimensi kelas, masing-masing golongan atau strata menempati posisi yang berbeda khususnya dalam proses produksi ketimbang distribusi dan konsumsi. Tatanan berikut ini berlaku pada tiap masyarakat pedalaman yang terstratifikasi: strata teratas menikmati kerja wajib (*corvée*) dari tiap orang dewasa pada masa awal musim tanam, dimana seluruh masyarakat pantang memulai menggarap ladangnya sebelum ladang strata tertinggi menjadi yang pertama digarap. Mereka juga satu-satunya yang dapat memiliki budak hasil tangkapan perang, khususnya anak-anak, yang biasanya tetap dibiarkan hidup. Budak perang hidup sepenuhnya bersama dan bagi strata atas, yang dapat dipanggil kapanpun dan di beberapa suku dijual atau dinikahkan sekehendak tuan mereka. Karena menguasai tenaga kerja budak, kelas atas ini dapat membuka ladang baru dari hutan primer dan pada akhirnya tuan mereka bisa memiliki lebih banyak lahan yang seringkali tidak mereka kerjakan sendiri. Dengan demikian, kelas di sini tidak hanya

ditandai sebagai tingkat kekayaan semata, tetapi juga kendali atas tenaga kerja budak dan luasnya sumber daya lahan. Di Tamambaloh, salah satu keluarga *samagat* yang saya kenal mewarisi klaim kepemilikan atas danau! Bahkan Ketika mereka mensertifikasi lahannya, petugas dinas pertanahan sampai menyindir, "ini mau bikin bandara ya?"

Mobilitas sosial agar strata umum dapat naik atau sebaliknya turun dijembatani dengan keberadaan strata menengah. Di Tamambaloh, strata menengah (*pabiring*) adalah status yang menandai seseorang atau rumah tangga *samagat* yang telah "jatuh" tingkatnya, tetapi ia lebih tinggi daripada masyarakat umum (*banua*). Status ini berwujud pada penggunaan terhadap beberapa simbol, ingatan yang lebih kuat terhadap leluhur, dan mereka pada dasarnya dikelompokkan bersama dengan *samagat*. Tetapi dalam pengertian kelas dan kuasa, mereka pada dasarnya tidak memiliki wewenang dan fungsi apapun. Mereka adalah masyarakat biasa seperti *banua* yang mengerjakan ladang mereka sendiri dan ikut terlibat dalam kerja kelompok *suang bár* bersama masyarakat lain. Mereka juga mesti mengikuti kerja wajib pada awal musim tanam bagi *samagat*, dan memberikan pencapaiannya seperti hasil jarahan perang pada mereka.

Tiap generasi dapat naik atau turun stratanya, dan status *samagat* diwarisi selama keluarga itu punya kapasitas dalam mengelola tenaga kerja budak dan sumber daya yang ia miliki. Jika seorang *samagat* diandalkan masyarakat, ia bisa dipilih menjadi kepala rumah panjang atau kampung. Jika ia mahir berperang dan didukung jagoan, ia bisa menggerakan masyarakat untuk melakukan penyerangan ke suku lain dan menjarahnya, atau melakukan pembajakan ke pesisir. Dari situ ia mendapatkan kekayaan dan budak. Pada akhirnya, karena ia punya budak, ia mampu menghasilkan lebih banyak surplus beras dengan membuka atau memanfaatkan lahan yang lebih luas dan mengadakan fes-

tival (*gawai*) yang mahal. Keluarga *samagat* terhormat dan kaya semacam ini yang diincar keluarga *samagat* lainnya. Ketika suatu rumah tangga *samagat* gagal untuk memberikan calon kepala suku, dan tidak membiayai gawai besar atau mendistribusikan ulang sumber daya yang ia miliki, maka klaim mereka terhadap kerja wajib dan kepemilikan budak dapat berkurang. Pada akhirnya keluarga *samagat* yang lain tidak berminat untuk menikahkan anaknya dengan keluarga tersebut.

Mobilitas sosial ini dibatasi oleh sejenis kuota yang ditentukan dalam proporsi demografisnya sendiri: masyarakat terstratifikasi tidak dapat mentolerir jumlah strata tertinggi terlalu banyak. Dalam ekonomi subsisten, orang-orang merdeka juga harus mengurus lahannya sendiri dan mereka punya kebebasan untuk mengumpulkan kekayaan dan menaikkan strata keluarganya. Jika jumlah *samagat* terlalu banyak, maka ada banyak lahan yang mesti dikelola, ada banyak perang yang harus diikuti dan jarahannya serta budak tawanan diserahkan pada mereka. Ini berarti semakin banyak pula keluarga yang tidak produktif dan mesti disokong ekonominya. Oleh karena itu, jumlah *samagat* secara tidak langsung dibatasi. Dalam satu rumah panjang, biasanya hanya terdapat satu atau dua keluarga *samagat*. Selebihnya harus ada yang turun menjadi *pabiring*.

Saat ini, sistem stratifikasi Tamambaloh melemah dengan dihapuskannya baik itu perbudakan, kelembagaan kepala suku, pelarangan perang suku dan perburuan kepala oleh Belanda. Sistem stratifikasi menjadi macet. Di beberapa kampung bahkan tidak ada lagi *samagat* dan secara keseluruhan jumlah *samagat tutu* Tamambaloh dapat dihitung dengan jari. Orang-orang tidak lagi membantu *samagat* pada awal musim tanam dan *samagat* juga tidak lagi membiayai gawai mahal dan tidak ada lagi jabatan kepala suku yang diperebutkan. Jabatan pemerintah desa tidak mesti ditempati oleh *samagat*. Untuk mengatasi ini, Tumenggung

Tamambaloh dalam perumusan buku hukum adat, menyatakan bahwa tidak ada yang namanya penurunan strata. Jelas, tujuannya adalah mempertahankan sistem stratifikasi meski sistem itu sudah tidak lagi bekerja. Tamambaloh hari ini jauh lebih egalitarian ketimbang satu abad yang lalu.

Pertanyaannya sekarang, bagaimana persisnya sistem stratifikasi dulu bekerja? Apa manfaat sistem stratifikasi bagi masyarakat sampai ia bisa tercipta di beberapa suku di pedalaman sementara yang lain tidak? Apa yang membuat beberapa suku ini mempertahankan hierarki yang permanen, dan mengapa mereka tidak menciptakan masyarakat yang lebih egalitarian?

Perbudakan di antara suku Dayak tidak dapat disamakan dengan perbudakan yang lazim dilakukan di Eropa dan Amerika. Jadi ada dua jenis perbudakan. *Pertama,* budak hutang, seringkali terjadi sebagai bentuk pelunasan melalui bantuan kerja. Budak hutang semacam ini tidak hanya ditemukan di antara suku terstratifikasi seperti Kayan dan Tamambaloh, tetapi juga pada suku-suku yang tidak terstratifikasi seperti Iban atau Ngaju. Tapi tidak semua suku memiliki budak hutang, seperti Bahau (Niuewenhuis, 1904:59).

Budak hutang adalah bentuk mengganti kerugian melalui bantuan tenaga kerja. Bantuan kerja itu adalah kompensasi. Terkadang, budak hutang dapat terbebas setelah sekian waktu, meski lebih sering, khususnya dalam pelanggaran serius atau perbuatan yang menciptakan kerugian besar, budak hutang menjadi status permanen dan diwariskan kepada keturunannya. Dalam hal ini, jika saya menciptakan kerugian besar bagi anda, saya punya status "budak" dimana saya punya kewajiban untuk membantu anda jika anda memang membutuhkan saya. Status saya memang rendah, tapi dalam banyak hal, saya merdeka seperti yang lain. Karena ini salah satu bentuk hukuman, maka ini akan saya bahas lagi nanti dalam Bagian 5. Setidaknya begini laporan mengenai bu-

dak hutang di antara Dayak Ma'anyan di Siong pada masa kepemimpinan Suta Ono (1822-1894):

> "Di Siong ada semacam budak karena utang, yang nampaknya terjadi secara turun temurun hal tersebut masih dapat ditemukan di beberapa tempat, meskipun dalam jumlah yang sangat kecil. Namun, pada kenyataannya, tidak ada tanda yang menunjukkan bahwa mereka sebenarnya budak; mereka hanya dipanggil untuk beberapa layanan seperti bekerja saat panen atau pada saat ada kesibukan; dan untuk sisanya, mereka bebas. Mereka tidak diperjualbelikan dengan cara yang tak beradab. Mereka hanya sebagai warisan pemilik generasi terdahulu. Suta Ono dalam hal ini menyusun gagasan berani yaitu secara bertahap menghapuskan sistem ini. Walaupun nampaknya dia masih belum mengambil keputusan tentang bagaimana prosesnya untuk mewujudkannya" (Bangert, 1860:158).

Saya punya teori mengenai asal usul perbudakan hutang: ia muncul ketika suku-suku ini mulai mengenal properti dan menumpuk kekayaan. Dalam masyarakat primitif purba yang lebih komunis, sebagian besar orang dapat mengakses serta menghasilkan sendiri beberapa barang-barang sederhana: pisau tulang misalnya. Jika mereka tidak dapat menghasilkannya sendiri, seperti parang bagi suku-suku yang belum mengenal teknik menempa besi, maka barang-barang ini dimiliki bersama atau orang lain dapat meminjamnya dengan seizin pemiliknya (*usufruct*). Artinya, kepemilikan menandai dikenalnya nilai suatu barang, dimana kehilangan dan kerusakan terhadap barang tersebut berarti suatu kerugian yang harus diganti. Tetapi, beberapa barang tidak dapat diganti atau diberi kompensasi dengan mudah (entah karena merupakan warisan kuno berharga yang tak tergantikan atau karena kelangkaan barang). Karena masyarakat Dayak ada-

lah masyarakat tanpa uang dan pasar, akhirnya, tenaga kerja orang itulah yang digunakan sebagai penggantinya. Saya tebak rencana Suta Uno untuk menghapus budak hutang muncul karena masyarakat Ma'anyan mulai mengalami monetisasi.[43]

Seiring dengan penumpukan kekayaan dan munculnya kelas sosial, beberapa kerugian serius tidak dapat diganti. Ada seseorang yang punya puluhan guci sementara yang lain punya sedikit atau tidak sama sekali tidak punya; situasi seperti ini memungkinkan perbudakan hutang semakin terlembagakan, permanen dan diwariskan. Meski begitu, kembali kepada banyak laporan orang Eropa, para budak hutang diperlakukan dengan baik. Ini mungkin disebabkan karena yang terhutang bisa jadi adalah kerabat mereka sendiri dan masyarakat, yang merupakan bagian dari keluarga besar mereka, memastikan bahwa dalam hal ini tidak terjadi perlakuan kasar dan perlanggaran serius terhadap budak hutang. Dengan demikian budak hutang bukanlah adalah kewajiban seseorang yang dinyatakan bersalah dan wajib membantu kerja seseorang atau keluarga yang pernah dibuat rugi.

Jenis *kedua,* budak perang. Budak-budak ini berasal dari suku lain yang letaknya sangat jauh yang bahkan walau ia berhasil kabur tetap tidak dapat kembali. Mereka bisa jadi adalah tawanan yang selamat dari perang suku atau pengayauan. Budak yang dibeli dari pasar budak di kota-kota pesisir Melayu juga dapat dikategorikan dengan budak ini. Budak ini biasanya jadi tumbal agar ditimpa hidup-hidup dengan kayu besi sebagai landasan tiang utama rumah panjang.[44] Tapi saya perlu ingatkan

---

[43] Orang-orang Ma'anyan pernah diberikan hadiah uang sangat besar karena membantu menumpas pemberontakan orang-orang Banjar dan Dayak. Lihat Bagian 7. Uang dapat jadi denda yang mengganti hukuman budak hutang.

[44] Saya sendiri merupakan keturunan budak dan *utus gantong*, gelar bagi para tetua yang dihormati dalam masyarakat Dayak Ngaju. Untuk menggagalkan penumbalan terhadap budaknya, datu saya menikahi dua budak perempuan-

bahwa orang Dayak tidak melakukan tradisi macam ini untuk menjatuhkan hukuman mati atau karena kesenangan belaka, seperti yang justru sering dilakukan oleh masyarakat negara beradab. Itu murni kepercayaan tradisional. Orang Yunani kuno membuat patung banteng perunggu yang berongga sehingga manusia dapat dimasukkan kedalamnya dan dibakar bersama patungnya. Mulut patung banteng itu berlubang sehingga jeritan penderitaan manusia malang itu bisa terdengar. Kekaisaran Asyur juga mengenal hukuman mati dengan menguliti orang hidup-hidup; penduduk Roma menghukum budak yang kabur dengan dilemparkan ke kandang singa; Kerajaan Babilonia mengenal penyulaan dimana orang ditusuk dari pantat dan tembus ke mulut; Kekaisaran Mughal India menggunakan gajah untuk injak mati dan Kekaisaran Romawi menyalibkan Yesus. Seringkali cara seperti ini digunakan dalam menanggapi "kejahatan terhadap negara" dan menandai kekuatan absolut sang penguasa yang ditujukan untuk menciptakan kepatuhan dan rasa takut dalam menekan pemberontakan, menghukum pengkhianat atau kolaborator, dan sanksi atas pelanggaran disiplin militer. Ini bahkan diselenggarakan dengan meriah layaknya festival dan kadang jadi tontonan publik. Dayak tidak begitu. Mereka melakukannya karena dalam kepercayaan tradisional beberapa suku, jiwa para tumbal akan melindungi rumah panjang atau melayani seorang almarhum tetua yang dihormati di akhirat. Tetapi karena membangun rumah bukanlah aktivitas sehari-hari, kebutuhan untuk keberadaan budak sebagai tumbal sebenarnya sangat jarang; mereka lebih dibutuhkan sebagai tenaga kerja tambahan. Dayak juga tidak perlu menciptakan rasa takut dan teror pada masyarakat sebab kepala suku pada dasarnya punya sedikit atau tidak punya kekuasaan sama sekali, sebagaimana saya sampaikan sehabis ini. Selain itu, Dayak juga

---

nya. Nenek saya adalah keturunan dari istri *utus gantong* yang sah, sementara kakek adalah keturunan budak yang dinikahi datu.

tidak memprioritaskan hukuman dalam sistem peradilannya (lihat Bagian 6).

Biasanya anak-anak korban perang yang tidak dibunuh kemudian diangkat menjadi anak, meski statusnya berada dalam strata paling rendah dalam sistem stratifikasi. Ketika saya menulis "anak", ini memang harfiah berarti demikian. Hingga hari ini, orang-orang di Kalimantan dan khususnya Melayu pada umumnya menyebut "anak" sebagai *budak*. Mereka seringkali tidak punya harta benda dan hidup dengan menggantungkan diri pada tuannya. Tetapi laporan menunjukkan bahwa mereka tidak mendapatkan perbedaan perlakuan dengan anak kandung lainnya (meski jelas ini juga tergantung pada sifat tuan atau orang tuanya itu sendiri). Jika ia cukup cerdas dan berbakat, ia berpeluang menjadi orang kepercayaan tuan atau orang tuanya yang baru dan menghancurkan stigma dan statusnya yang rendah sebagai budak. Ia mendapatkan sumber daya dan kenikmatan yang relatif sama dengan anak lain, serta mengembangkan hubungan kasih sayang sayang dan pengasuhan yang sama. Lumholtz (1920a:74) menyatakan bahwa baik di Kayan maupun di Kenyah, "para budak ini diperlakukan dengan baik". Rutter (2017:449) menjelaskan bahwa "anak-anak kadang ditangkap dan ditahan sebagai budak, tetapi mereka diperlakukan dengan baik dan dianggap sebagai anggota keluarga." Perlakuan budak dalam masyarakat Kayan telah dilaporkan Hose (1912a:72) sebagai berikut:

> "Secara keseluruhan, para budak diperlakukan dengan sangat baik dan penuh pertimbangan sehingga mereka tidak punya banyak hal untuk dikeluhkan, dan kebanyakan dari mereka tampaknya memiliki sedikit keinginan untuk dibebaskan. Seorang budak yang cakap dapat menjadi orang kepercayaan dan teman majikannya, dan dengan cara ini dapat memperoleh posisi berpengaruh yang cukup besar di desa. Seorang budak muda biasanya disapa oleh tuan dan majikannya sebagai 'Anakku.' Seo-

> rang budak jarang dipukuli atau dikenai hukuman apa pun kecuali dimarahi, dan dia mengambil bagiannya dengan bebas dalam kehidupan keluarga, berbagi dalam pekerjaan dan rekreasinya, sakit atau nasib baiknya. Tidak ada perbedaan dalam pakaian atau penampilan antara budak dengan anggota desa lainnya."

Nieuwenhuis (1904:65) melaporkan bahwa para budak ini punya berbagai kesempatan untuk mendapatkan posisi berpengaruh melalui karakteristik pribadi; mereka bahkan dapat diterima menjadi dukun dan memperoleh penghasilan yang signifikan melalui pelayanan mereka; mereka juga bisa menjadi pemimpin dalam perang. "Kepala suku sering mengirim budak yang sangat cakap dalam perjalanan selama berbulan-bulan untuk berdagang di antara suku-suku sekitar di Mahakam atau Batang-Rejang. Karena sebagian dari keuntungan diberikan kepada para budak, mereka sering kali mencapai kekayaan yang jauh lebih besar daripada Kayan yang merdeka" (Nieuwenhuis, 1904:65). Seseorang penjelajah Inggris pernah bingung sebab tidak ada perbedaan mencolok antara budak dengan orang yang merdeka:

> "Seandainya kami tidak diberi tahu bahwa perempuan-perempuan ini adalah budak, mustahil bagi kami untuk mengetahui kondisi mereka di antara suku tersebut, dengan perbedaan kebiasaan atau perlakuan apa pun, dan pada kenyataannya, meskipun kami tahu ada orang lain dari kelas yang sama di rumah itu, kami tidak pernah dapat mengidentifikasi mereka. Baik di antara orang Melayu dan Dayak, perbudakan sangat ringan sehingga lebih disukai daripada bebas dalam keadaan miskin" (Boyle, 1865:199).

Sekarang, apa manfaat sistem stratifikasi bagi masyarakat? Sebagai kelas atas, strata tertinggi memiliki lebih banyak keisti-

mewaan (*privillege*), sebagaimana orang-orang kaya dalam masyarakat modern hari ini. Mereka punya kekayaan, waktu luang, mengendalikan tenaga kerja dan punya lahan luas. Karena itu strata tertinggi lebih sering berkarya, berpetualang, memanfaatkan surplus pertanian (kelebihan panen beras) untuk mengumpulkan lebih banyak kekayaan dalam aktivitas perdagangan dengan kerajaan Melayu, atau berhubungan dengan suku nomaden dan menukar hasil hutan dari mereka. Keistimewaan ini *mesti* bermanfaat bagi masyarakat, sebab strata tinggi yang tidak bermanfaat dapat jatuh.

Misal, karena mereka kaya, penyambutan tamu dalam masyarakat terstratifikasi lebih formal dan seremonial. Budak-budaknya dan masyarakat diharapkan dapat membantu tuannya untuk mempersiapkan makanan, tampil bersama tuannya menghadapi tamu atau terlibat dalam tarian penyambutan tamu agung. Ini berbeda dengan Iban dimana "resepsi dan hiburan tamu di rumah kurang terseremoni, dan dilaksanakan oleh upaya beberapa orang yang tidak terorganisir, ketimbang oleh rumah tangga secara keseluruhan di bawah pimpinan kepalanya" (Hose, 1912a: 129). Ini juga disebabkan karena Iban jarang memiliki budak. "Iban lebih sering memenggal semua kepala musuh yang telah mereka kalahkan ketimbang menjadikannya sebagai budak mereka" (1912a:83). Kapasitas untuk menyelenggarakan upacara penyambutan ini penting karena menaikan status tidak hanya kepala suku, tetapi juga masyarakat tersebut di mata suku lain atau utusan kerajaan dan negara kolonial yang hadir. Penyambutan tamu yang baik menciptakan lebih banyak sekutu.

Karena tidak terdapat sistem pajak, sumber daya memang dikuasai strata tertinggi, tetapi mereka memainkan peran redistributif. Kekayaan mereka digunakan untuk membiayai berbagai *gawai* dan perayaan yang mahal yang dinikmati tidak hanya oleh warga satu kampung, tetapi juga oleh kampung-kampung tetangga, makanan dan minuman yang banyak, serta pesta meriah

(lihat Bagian 7). Kampung mereka bangga dengan strata tertinggi mereka yang kaya dan ini mengharumkan nama kampung. Strata tertinggi akhirnya mendapatkan kehormatan dan berada dalam hierarki ritual tertentu justru ketika telah memaanfaatkan kekayaannya dengan pembiayaan *gawai.* Seorang terhormat bukan karena ia kaya, tetapi karena ia kaya dan membagikannya. Dengan kehancuran stratifikasi dan kepercayaan tradisional, hal ini semakin jarang terjadi. Pemerintah biasanya menganggap kebiasaan ini hanya menghambur-hamburkan kekayaan. Jadi, secara tidak langsung, negara mengajarkan orang Dayak nilai-nilai untuk mengakumulasikan kekayaan, yang berujung pada perbedaan dan ketimpangan ekonomi yang tampil lebih mencolok di pedalaman. Hari ini *gawai* lebih sering menggunakan anggaran desa, meski seluruh anggota masyarakat juga sering mengumpulkan urunan dan di kota ia disponsori pemerintahan demi menjadi atraksi wisata.

Selain itu, karena strata tertinggi biasanya kaya, ini digunakan oleh strata tertinggi untuk membantu masyarakat yang, dalam situasi terdesak, membiayai warga yang sakit, pelunasan hutang, atau karena mereka juga punya sistem peradilan yang aneh: "...kepala suku [Kayan]... memberikan kompensasi kepada pihak yang dirugikan... Dalam kasus pelanggaran terhadap seluruh rumah, denda dikenakan; dan barang-barang dengan nilai yang diminta ditempatkan di bawah pengawasan kepala suku, yang memegangnya atas nama masyarakat, dan menggunakannya untuk pembayaran denda" (Hose, 1912a:65). Jika saya melakukan pelanggaran di kampung lain, maka strata tertinggi atau kepala suku akan ikut membantu pembayaran denda atau menanggung sanksi saya. Strata tertinggi bertanggungjawab terhadap tindakan disiplin anggota sukunya. Saya tidak punya data untuk mendukungnya, tetapi saya percaya bahwa ketika strata tertinggi membayar denda seseorang, ini mungkin mencegah anggota sukunya yang bersalah jatuh pada perbudakan hutang pada suku lain.

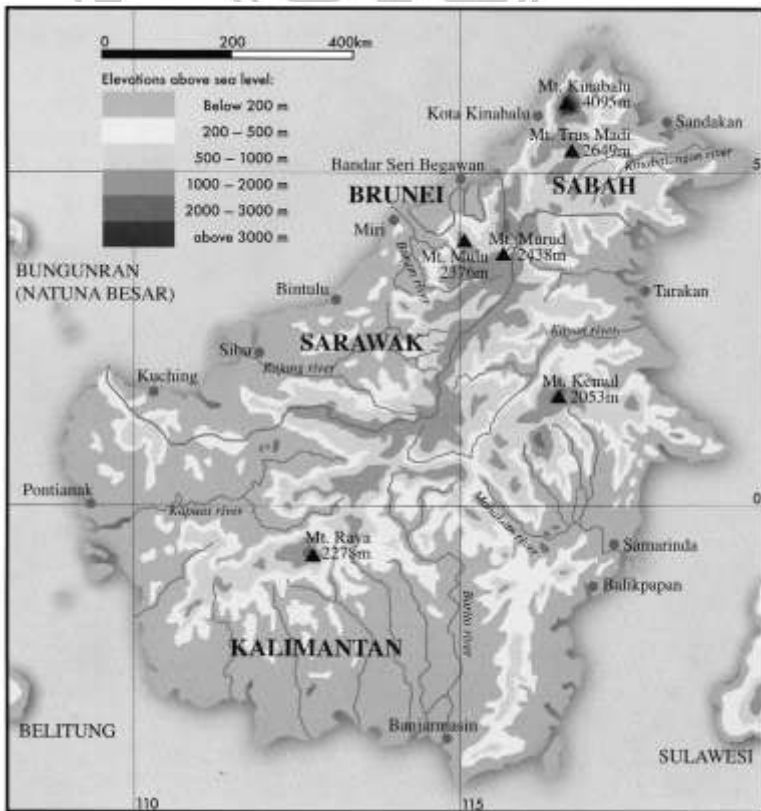
Kekayaan ini kemudian juga digunakan untuk berbagai hal yang juga menjadi tradisi dan kebiasaan masyarakat terstratifikasi, misal, membayar mas kawin yang mahal agar mempertahankan atau meningkatkan strata keturunan mereka dengan menikahi strata yang sama dari kampung berbeda. Ini berupa penyerahan benda-benda berharga seperti tempayan, guci, gong dan bedil. Tetapi karena mereka berupaya mempertahankan strata mereka, sementara strata tertinggi di tiap kampung hanya sedikit, strata tertinggi kerap menikahi strata tertinggi dari kampung atau suku lain. Ini mempererat hubungan politik antar kampung atau suku. Ketika hubungan politik antar kampung kuat, begitu pula kekuatan pertahanan mereka. Manfaat stratifikasi yang paling penting adalah ini sangat memperkuat sistem pertahanan dan keamanan mereka, sebab suku yang terstratifikasi kerap dilaporkan lebih kompak dan terorganisir:

> "Kualitas bertarung individu Kayan, kesetiaan dan ketaatan setiap rumah tangga kepada pemimpinnya, kebiasaan mengumpulkan beberapa rumah panjang untuk membentuk desa padat di beberapa tempat yang dipilih dengan hati-hati karena keunggulan taktisnya (umumnya semenanjung yang dibentuk oleh sungai), dan kohesi yang kuat antara suku Kayan dari kampung yang berbeda dan bahkan kampung yang terpisah jauh, — semua faktor ini digabungkan untuk membuat Kayan relatif aman dan kampung mereka kebal dari serangan."
> (Hose, 1912a:158).

Masyarakat terstratifikasi, karena kapasitasnya mengakumulasi kekayaan dan memanfaatkan tenaga kerja budak, juga sering dilaporkan relatif makmur ketimbang masyarakat tetangga mereka yang egalitarian. Dengan begini, mereka kemudian sering menjual surplus beras untuk membeli tidak hanya guci atau tempayan, tetapi juga mesiu, senapan dan meriam (lila). Tamamba-

loh di sungai Palin, tempat saya melakukan penelitian digambarkan dulu punya pertahanan kuat (hari ini beberapa senjata dan meriam antik masih ada), sehingga "satu penyerangan atas rumah-rumah orang Palin yang sangat tinggi dan kuat hampir tidak bisa berhasil tanpa penembakan artileri lebih dahulu." Mereka memasang beberapa meriam "untuk membangkitkan rasa segan kepada musuh-musuh yang mungkin datang" dan "tiap-tiap pintu pasti mempunyai satu senjata api" (Enthoven, 1903a:34-35).

PERSEBARAN ETNIS BERDASARKAN ORGANISASI SOSIALNYA.

Djuweng (1996:16-17) menyatakan bahwa walau “tidak semua suku Dayak menganut nilai [egalitarian] ini... suku-suku lain (yang jumlahnya lebih besar) menganut paham egalitarian.” Secara demografis, populasi masyarakat terstratifikasi mengambil proporsi yang kecil di bagian tengah Kalimantan bersama dengan suku-suku nomaden. Dengan beberapa pengecualian Tamambaloh di Kapuas Hulu dan kompleks Kajang-Kayan-Kenyah di Sarawak, mereka cenderung bermukim di dataran tinggi (±200-2000 mdpl) sementara suku non-terstratifikasi di dataran rendah.

TOPOGRAFI KALIMANTAN BERDASARKAN ELEVASI
METER DI ATAS PERMUKAAN LAUT (MDPL).

Saya curiga bahwa posisi geografis dan bentuk organisasi sosial masyarakat pedalaman berpengaruh satu sama lain dalam konteks yang luas yang berhubungan dengan negara pesisir. Fakta ini akan menjadi pertanyaan antropologis yang menantang yang tidak dapat saya jawab sendiri. Tetapi ini tidak mencegah saya untuk mengusulkan tesis mengenai asal-usul stratifikasi. Pertanyaannya adalah mengapa dan bagaimana stratifikasi di antara beberapa masyarakat Dayak terbentuk? Tidak ada antropolog yang pernah mencoba menjawabnya.

Suku-suku terstratifikasi punya legenda mengenai asal-usul pembagian golongan dalam masyarakat. Legenda ini berarti juga menjelaskan bahwa dulu mereka tidak memilikinya. Stratifikasi kemudian terbentuk, tetapi legenda mereka jelas dibuat bukan untuk menjelaskan secara sungguh-sungguh. Mungkin pada suatu masa, seorang anak Kayan bertanya, "mak, mengapa kita *hipui* dan keluarga itu *panyin*?" Ibunya menjawab, "jadi, dulu ada lomba..." Jadi mari kita abaikan dulu legenda semacam ini.

Para antropolog dan sejarawan pada umumnya terbagi dua pendapatnya mengenai stratifikasi. Sebagian besar memandangnya sebagai salah satu bentuk organisasi sosial masyarakat Austronesia asli dari sononya di samping masyarakat yang egalitarian. Tetapi Pramoedya menolak hal ini dan berpendapat bahwa stratifikasi diserap dari budaya Hindu India. Ia percaya bahwa masyarakat nusantara kuno adalah masyarakat komunis-primitf yang setara (Toer, 1998:112-115). Saya dalam kubu Pram.

Yang jadi masalah, ia berpendapat bahwa sistem sosial asli ini kalah dengan sistem terstratifikasi dan mundur ke pedalaman atau pegunungan. Sementara itu, pegunungan Kalimantan justru jadi bukti kawasan yang dihuni oleh suku-suku terstratifikasi berdampingan dengan suku nomaden. Untuk menjelaskan ini, saya percaya bahwa Kayan dan Kenyah adalah salah satu migrasi Austronesia paling awal di Kalimantan. Dalam pertumbuhan perdagangan, mereka menyerap sistem stratifikasi Hindu. Entah

karena suatu alasan yang tidak diketahui, mereka mundur semakin ke pedalaman secara bertahap. Tetapi stratifikasi itu, atau status istimewa orang-orang dari golongan tinggi seperti kebangsawanan, masih ada. Bisa jadi, mereka pada zaman kuno adalah masyarakat yang bernegara. Saya sudah menunjukkan bahwa negara dapat hilang secara mekanis tetapi hiasannya dilestarikan pada Bagian 2. Bisa jadi, stratifikasi Kayan dan Kenyah adalah warisan sangat kuno. Mungkin mereka adalah masyarakat dari kerajaan Kutai atau Brunai kuno yang kita tidak ketahui itu. Menariknya, orang-orang di Kalimantan Timur punya legenda bahwa dulu mereka memiliki kerajaan, seperti Sendawar dan kerajaan Kutai kuno tidak memiliki nama. Nama "Kutai" diambil karena ia berada di Kutai. Orang Kayan juga menggunakan istilah *hipuy* untuk menyebut Sultan Kutai sebagai "*hipuy* Tenggarong" (Dew Anyeg, 2003). Ini berarti dalam konsepsi mereka, *hipuy* Kayan dan Sultan Kutai adalah sama-sama "raja/*hipuy*", meski relasi kuasanya jelas jauh berbeda.

Seiring berjalannya waktu, golongan keturunan raja ini menjadi kelas dan status kebangsawanan. Ia menjadi suatu golongan masyarakat tersendiri yang terpisah dari yang lain. Ini mungkin digunakan untuk membedakan mereka dengan para pendatang dan pengungsi dari pesisir. Seperti telah saya jelaskan, orang-orang telah sejak ribuan tahun melarikan diri dari pembentukan atau serangan negara. Ketika mereka kabur, mereka kadang diserap atau bergabung ke dalam masyarakat yang sudah ada di sana sejak awal, melalui pernikahan, atau kalah perang dan dijadikan budak.

Ini dibenarkan Nieuwenhuis yang telah memberikan sedikit informasi menarik mengenai hulu Mahakam. Selama ini, kawasan tersebut telah menjadi area pelarian bagi orang-orang yang mencoba menyelamatkan diri mereka. Selain tertarik karena perdagangan, "di antara orang Melayu banyak yang telah meninggalkan tanah mereka sendiri di dekat pantai karena kejahatan atau

hutang dan mencari perlindungan dari [Dayak] Bahau" (1904: 276). Ini juga berlaku bagi orang-orang Melayu, Dayak atau yang berdarah campuran. Misal, Temenggung Icot, salah satu keturunan Pangeran Antasari dari Perang Banjar, mengungsi ke antara orang Dayak ini. "Kemungkinan untuk memperbesar komunitas dan reputasi yang diketahui oleh orang asing sebagai dukun dan pengrajin melalui bakat nyata atau yang diberikan umumnya memudahkan orang asing untuk diterima di antara Bahau," tulis Nieuwenhuis. Bisa jadi pada zaman kuno, pengungsi ke kampung atau imigran baru di wilayah mereka, diserap ke dalam sistem stratifikasi yang sedang terbentuk. Yang cukup beruntung menikmati status tinggi, khususnya jika ia berkontribusi bagi masyarakat setempat, yang lain jadi masyarakat biasa, sementara suku-suku yang mereka taklukan menjadi budak. Semakin lama, sistem stratifikasi semakin mantap dan mapan sehingga ketika orang Eropa datang, mereka sudah menemukan bahwa Kayan mirip seperti kasta India. Ini jelas merupakan proses yang lambat dan bertahap.

Akhirnya, seiring intensitas hubungan, persekutuan dan pernikahan, sistem terstratifikasi ditiru atau mempengaruhi beberapa struktur sosial suku lain. Sellato (2003:73-74) juga berpendapat sama:

> "Kelompok-kelompok stratifikasi ini, khususnya Kayan dan Kenyah, telah meneruskan sistem stratifikasi mereka (atau sebagian darinya) kepada beberapa tetangga mereka. Namun, Aoheng di Kalimantan Timur atau kelompok Kajang di Sarawak misalnya, telah sangat melunakkan sistem yang mereka pinjam, dengan kekuatan politik yang sebenarnya tetap berada di tangan kepala keluarga rakyat jelata. Beberapa kelompok Sarawak, seperti Kelabit... juga jelas dipengaruhi oleh tetangga mereka yang terstratifikasi."

Tidak ada bukti bahwa Tamambaloh menyerap stratifikasi dari Kayan atau Kenyah. Tetapi ada bukti bahwa mereka telah berhubungan sejak lama (lihat King, 1985). Mengingat mereka adalah migran Bugis yang membaur dengan penduduk setempat, masih belum ada alasan untuk menyangkal bahwa Tamambaloh terpengaruh oleh Kayan. Pengaruh Kayan terbukti pada Aoheng. Penelitian Sellato (2003) menunjukkan bagaimana proses pembentukan suku Aoheng yang dulu tidak ada. Mereka adalah campuran dari berbagai suku-suku nomaden yang kemudian menetap, berladang dan berhubungan dengan Kayan karena pernikahan dan kesepakatan politik. Dalam prosesnya, Aoheng menyerap sistem stratifikasi dari Kayan. Tamambaloh, mungkin saja berada dalam skenario yang sama dengan Aoheng. Tapi itu terjadi lama sekali dan saya tidak dapat membuktikannya.

Yang jelas, kebudayaan lama hancur, yang lama terbentuk. Bahkan Tamambaloh hari ini lebih egalitarian ketimbang seabad lalu. Masyarakat tidak mungkin sama dalam tiap periode sejarah.

MITOS KEPALA SUKU

"Kepala suku primitif adalah kepala suku tanpa kekuasaan."

Pierre Clastres, *Society Against The State*

Jika kita menyebut "kepala suku", yang sering terlintas di pikiran kita adalah bahwa ia sebenarnya adalah raja. Hanya saja, ia raja kecil karena berkuasa dalam masyarakat yang berpopulasi sedikit dan berkebudayaan rendah. Biasanya kepala suku diasumsikan punya kekuasaan secara mutlak, digambarkan kejam, kanibal, memperbudak rakyat, dan berbanding terbalik dengan raja dari kerajaan atau negara beradab. Di film ia biasa digambarkan duduk di atas singasana terbuat dari tulang-belulang manusia dan diberi persembahan. Ini adalah penggambaran populer yang disebarkan oleh bangsa-bangsa Eropa mengenai suku-suku pri-

mitif yang mereka taklukan. Sebagian besar penggambarannya sebagaimana muncul di film justru sangat keliru. Kenyataannya, para raja dari masyarakat bernegara sepanjang sejarah lebih barbar ketimbang para kepala suku sebab ia punya sarana koersif untuk merealisasikan kehendaknya; terbanding terbalik dengan kekuasaan kepala suku yang sangat lemah.

Hal lain yang bermasalah mengenai konsepsi "kepala suku" adalah bahwa ini adalah penyebutan orang Eropa. Ketika mereka berhadapan dengan suku Dayak, banyak di antara mereka yang tidak memiliki kepala suku atau raja. Beberapa adalah tetua dengan berbagai istilah beragam atau orang kaya yang sering disebut sebagai, *orang kaya*. Karena ketiadaan pemimpin formal, orang-orang semacam inilah yang disebut orang Eropa sebagai kepala suku. Tetapi banyak antropolog malah keberatan jika posisi pemimpin suku primitif disebut sebagai "kepala suku", sebagian karena istilah ini memancing kekeliruan seperti yang telah saya sampaikan dan sebagian lagi berpendapat bahwa mereka memang tidak memilikinya.[45] Meski kasusnya berbeda, Hägerdal (2012) dalam penelitiannya soal Timor kolonial juga menjelaskan soal konsepsi pertama interaksi orang Eropa. Dalam salah satu bagian berjudul *Chief or King?* [Kepala suku atau Raja?], Hägerdal menyatakan:

---

[45] Meski begitu, dalam naskah ini saya tetap menggunakan istilah "kepala suku" untuk menggunakan istilah yang lazim digunakan. Ini sekaligus upaya untuk meruntuhkan stigma yang kadung melekat mengenai kepemimpinan di antara suku-suku primitif. Saya menggunakan "kepala rumah panjang" untuk pemimpin rumah panjang. "Kepala kampung" saya gunakan secara sinonim dengan "kepala suku" dalam konteks menyebut pemimpin suatu daerah (suatu kampung yang terdiri dari beberapa rumah panjang atau beberapa kampung). "Kepala desa" lebih merujuk pada pemimpin administratif hari ini yang sekarang berlaku di pedalaman dan telah menggantikan kepala suku.

> "...pelaut Barat mula-mula dengan cepat mengkategorikan pemimpin lokal Amerika, Afrika dan Asia dalam istilah kerajaan. *Daimyo* Jepang, *chao* Thailand, dan *myowun* Burma adalah 'raja' bagi penulis sejarah awal ekspansi luar negeri. Dalam kasus Asia Tenggara, para pengunjung asing mungkin telah mengikuti penggunaan istilah *raja* dari Melayu, yang memiliki penggunaan yang jauh lebih luas daripada sekadar menunjukkan raja yang otonom. Pada akhir abad kedelapan belas dan seterusnya, status raja-raja lokal ini menyusut di mata kolonial, pada saat gagasan evolusionis dan Eurosentris mulai membekas di benak Barat" (2012:52).

Tidak semua penjelajah seceroboh itu. Saya menemukan beberapa literatur penjelajah paling awal yang menyebut banyak masyarakat di nusantara itu tidak punya raja. Tetapi sebagian besar menyatakan mereka punya. Situasinya seperti ini: bayangkan anda adalah seorang pelaut atau pedagang Eropa yang disponsori oleh bangsawan atau kerajaan anda dalam misi penjelajahan. Pada abad 14-16, sebagian besar wilayah Eropa telah terbagi ke dalam wilayah kerajaan-kerajaan Kristen. Dengan begitu, anda adalah seorang yang berasal dari masyarakat bernegara dan anda paham bagaimana otoritas bekerja dan dipatuhi. Masalahnya anda tidak paham bagaimana otoritas terkadang bisa saja tidak ada dan tidak bekerja dalam konsepsi yang anda ketahui selama ini. Ketika anda menemui masyarakat tanpa negara di suatu pulau, konsepsi anda bekerja untuk digunakan dalam masyarakat yang anda temui. "Siapa raja orang-orang yang telanjang ini? Siapa yang berwenang yang bisa saya ajak bicara? Pada siapa saya perlu meminta izin?" Mungkin saja ada seorang tetua yang dihormati menghadap anda, dan... mungkin anda berpikir dialah "raja" dan anda menuliskannya dalam catatan perjalanan anda, dan masyarakat pribumi terjajah yang sudah merdeka tetapi warisan historis mereka sudah hancur membacanya, dan berpikir, "wah,

leluhur saya ternyata dulu punya kerajaan." Sementara di Timor Hägerdal punya kesimpulan bahwa masyarakat di sana berupa kedatuan. Di Kalimantan situasinya sedikit berbeda.

"Meski ada satu orang yang menduduki posisi ketua di tiap desa, ada gejala bahwa tidak ada satu pun istilah Kayan untuk 'kepala'" (Rousseau,1979:224). Terkadang mereka disebut sebagai *iha 'alang gridaha'*, yang berarti "dia yang memimpin mereka". Sering pula ia disebut sebagai *laja'* (diserap dari Melayu, *raja*). "Tetapi kata ini diterapkan secara setara ke semua *maren-maren* dewasa sebab pada dasarnya, kepemimpinan adalah kepemilikan kolektif." Bahkan katakanlah kekuasaan *maren* seperti raja (yang mana tidak demikian), maka menyebut para *maren* sebagai raja berarti mengakui bahwa mereka mereka memiliki banyak raja. Beberapa kepala, terinspirasi dari Melayu, menggunakan gelar raja atau dihadiahi gelar raja oleh kesultanan (Lawai, 2003:181), dan ini justru semakin mengaburkan kenyataan mengenai status dan kuasa yang sesungguhnya dalam praktik harian mengenai "kepemimpinan sebagai milik kolektif":

> "Secara ketat dapat dikatakan, kepala diharapkan bertindak sebagai *maren* ketimbang kepentingan pribadinya. Jika kepala pergi jauh dari desa, anggota keluarganya, laki-laki atau perempuan, serta kerabatnya, mengambil tempatnya. Juga, dalam tiap pengambilan keputusan, partisipasi para *maren* terlihat mencolok; ini juga berlaku bagi maren perempuan dan lelaki muda" (Rousseau, 1979:224).

Saya sudah menjelaskan bagaimana sistem stratifikasi berkerja dan menjelaskan manfaatnya bagi masyarakat yang bersangkutan. Kali ini saya akan membahas mengenai peran dan fungsi kepala suku khususnya dalam pengertian *kuasa*, baik di antara Dayak peladang yang terstratifikasi maupun yang egalita-

rian, serta masyarakat peladang maupun nomaden yang bahkan tidak punya sesuatu yang dapat disebut sebagai "kepala suku". Situasinya agak beragam jadi saya akan jelaskan satu-satu.

Suku-suku nomaden sering disebut sebagai "Punan" atau "Penan", meski terkadang suku lain menamai dan dinamai oleh suku tetangga mereka dengan berbeda. Ada beberapa kesalahan dari penyebutan nama ini dalam karya antropologis awal di Kalimantan. Tetapi karena Punan telah digunakan secara meluas, termasuk oleh mereka yang dimaksud oleh nama ini, maka saya mempertahankan nama ini untuk mencegah kebingungan lebih lanjut.[46] Walau merupakan populasi asli Kalimantan, peneliti seperti Ave dan King (1886) tidak mengkategorikan Punan sebagai suku "Dayak" karena tidak mempraktikkan pertanian. Sekalipun begitu, di Kalimantan wilayah Indonesia, Punan telah menganggap dirinya sebagai "Dayak" dan menggunakan istilah ini pada diri mereka dengan nama "Dayak Punan".

Sellato dan Sercombe (2007:12) telah membagi kelompok etnis ini berdasarkan kedekatan linguistiknya menjadi delapan kelompok yang tersebar di beberapa tempat di Kalimantan, termasuk Brunei, juga Sarawak, Malaysia serta di wilayah Indonesia di hulu sungai Mahakam, Kapuas dan Barito. Meski begitu, klasifikasi ini tetap merupakan hipotesis selama data etnografis suku-suku nomaden Kalimantan tidak lengkap (dua abad terakhir ternyata masih belum cukup bagi antropolog untuk menyebut berapa jumlah suku Dayak yang sebenarnya. Masing-masing punya angka berbeda).

Punan berkelompok dalam komunitas kecil dan mendiami hutan rimba di wilayah paling ujung dari sungai-sungai dan peg-

---

[46] Lihat "Penan and Punan" oleh Rodney Needham (1954). Penan tetap saya gunakan jika ini merujuk pada salah satu kelompok etnis di Sarawak, dimana mereka menyebut diri mereka sendiri demikian. Sementara itu, saya menggunakan "Punan" untuk menyebut seluruh suku nomaden.

unungan terpencil di Kalimantan. Mereka memenuhi hidupnya hampir sepenuhnya dengan berburu-meramu. Ada begitu banyak hasil hutan yang dapat ditemukan sehingga mereka tidak bercocok-tanam. Mereka memakan banyak jenis buah, sayur, umbi dan berburu hewan, atau apapun yang dapat mereka temukan di hutan. Surplus makanan sangat sulit terjadi, sebab ketika mereka menemukan lebih dari yang mereka butuhkan, tiap orang dan kelompok mesti membaginya pada yang lain dan menghabiskannya saat itu.

SEORANG AYAH PUNAN DAN ANAKNYA, DENGAN BUAH HASIL HUTAN YANG MELIMPAH (@SiNiel1).

Sellato (1994:209) telah mendeskripsikan masyarakat pemburu-peramu tradisional di Kalimantan sebagai masyarakat dengan bentuk organisasi sosial yang cair, bersifat egalitarian dan terbuka, lebih individualistis, pragmatis dan oportunistik. Individu dipandang setara di dalam masyarakat, dan bebas untuk membuat pilihan yang mereka rasa paling baik bagi diri mereka sendiri. Secara praktis, ini diwujudkan dengan adanya otonomi tingkat tinggi dari tingkat individu, keluarga inti hingga kelompok berpindah-pindah (*band*).

Punan tidak mengenal properti pribadi, perahu, uang, rumah atau hewan peliharaan dan budidaya pertanian. Mereka tidak memiliki otoritas formal, tidak punya stratifikasi sosial dan upacara penguburan, tidak mengenal perbudakan, pembunuhan dan pencurian. Kelas sosial tidak mungkin tercipta karena sebagai masyarakat nomaden, mereka mesti bergerak dengan membawa benda sesedikit mungkin. Satu-satunya yang berat dalam perjalanan mereka berpindah-pindah hanyalah orang tua. Ketika tidak dapat mengakumulasi kekayaan, maka tidak tercipta hierarki dan stratifikasi sosial. Seorang aktivis lingkungan hidup Swiss, Bruno Manser, yang telah tinggal di antara orang Punan di Sarawak selama enam tahun dan dinyatakan hilang –diperkirakan karena aktivitasnya menentang perusahaan penebang kayu- merasa belajar banyak tentang kesetaraan dari kehidupan orang Punan: "Tradisi Penan tidak mengenal hierarki. Karena mereka hidup dalam kelompok yang sangat kecil dan independen, mereka tidak membutuhkan kepala suku dan perwakilan. Semua orang menyampaikan pendapat mereka secara langsung" (1996:26).

Bagaimana pun, juga, suku-suku nomaden ini beragam dan mengenal para tetua atau pemimpin. Tetapi oleh banyak antropolog, otoritas mereka sangat rendah atau tidak ada sama sekali. Di Kalimantan Timur, masyarakat Punan Tubu digambarkan sebagai "kelompok yang dibentuk oleh sebuah keluarga besar di mana seorang tetua, dipilih dari orang dewasa paling berpe-

ngalaman dalam grup, memastikan otoritas informal" (Césard, 2007:455). Punan Hovongan yang mendapatkan pengaruh dari Aoheng mengenal *dangan tahakan*, pemimpin yang diwariskan, tetapi "tidak ada yang sakral tentang peran atau status, dan tidak memiliki hak khusus". Ia juga "memiliki sedikit otoritas formal. Kekuatannya hanya didasarkan pada kualitas pribadi" dan "keputusan dapat dibuat hanya setelah musyawarah umum (*betusat*), di mana setiap orang memiliki suara" (Ngo, 2017:165). Sementara itu Punan Vuhang mengenal *kejian* dan *kotokek*, sebutan bagi para tetua. Tetapi mereka juga "tidak memiliki kewenangan untuk secara pribadi membuat keputusan yang mempengaruhi komunitas" (Chan, 2007:157).

Serangkaian kekerasan budaya telah dialami oleh Punan sejak masa kolonial. Pemerintahan Brooke melakukan pasifikasi dan merebut simpati Punan karena memberikan bantuan senjata api, korek, garam, dan beberapa barang keperluan mereka. Tetapi ini dilakukan supaya pemerintahan Brooke mendapatkan hasil hutan. Misionaris Kristen masuk, dan mencoba meyakinkan mereka bahwa praktik ritual yang mereka lakukan sebelumnya adalah menyembah setan dan karena itu harus ditinggalkan. Kekerasan mencapai bentuk fisiknya di bawah kekuasaan negara Malaysia dan Indonesia. Setidaknya hingga dekade 1950'an, karena dorongan pemerintah, mereka mulai menetap dan belajar bercocok tanam. Perdana Menteri Sarawak, Tan Sri Taib Mahmud, pernah mengeluarkan pernyataan kontroversial mengenai upaya untuk membuat suku-suku ini menjadi "beradab":

> "Kami terikat dengan satu filosofi dan itu adalah membangun masyarakat yang setara. Bagaimana mungkin kami bisa membangun masyarakat yang setara jika kamu membiarkan kelompok kecil Penan hidup seperti binatang di hutan... Saya berhutang pada Penan untuk membuat mereka secara bertahap ke arus utama sehi-

> ngga mereka bisa seperti orang Sarawak lainnya" (dikutip dari Bending, 2006).

Dari beberapa orang, saya mendapatkan informasi bahwa masih ada sekelompok Punan yang mengembara di belantara hutan karena enggan diatur oleh negara. Sayang, karena keterbatasan biaya, saya tidak dapat mengamati kehidupan harian baik yang telah menetap maupun yang masih nomaden. Tetapi banyak dari mereka telah menetap dan membangun kampung, beberapa telah dialiri listrik, salah satunya baru dua tahun lalu. Mereka meninggalkan gaya hidup subsisten dan menggunakan pemenuhan hidup campuran dengan berladang dan kerja upahan ke kota atau penebangan kayu. Karena keterbatasan biaya yang saya miliki, saya tidak akan bicara banyak mengenai sistem sosial mereka hari ini. Yang jelas, tidak mungkin menimbang dimensi kelas dan kuasa dalam masyarakat semacam ini, kecuali status para tetua dan pemimpin yang berhasil mereka dapatkan. Tanpa kelas, tanpa hierarki, pemimpin dengan sedikit atau tanpa otoritas sama sekali; suku-suku nomaden ini adalah masyarakat paling anarkis dan egalitarian di Kalimantan. Hanya Punan yang dapat memenuhi ideal anarkis modern mengenai anarkisme di kalangan Dayak. Selebihnya mengenal otoritas dan hierarki minimal hingga batas tertentu, sementara yang lain bahkan tidak memiliki kepala suku sama sekali.

Penggambaran masyarakat tanpa kepala suku ini bahkan lebih mencolok di antara suku-suku yang tidak terstratifikasi. James Brooke menyimpulkan dari pengamatannya di antara Iban Sebuyau (yang ia tulis sebagai "Sibnowan") dalam kunjungan pertamanya ke Sarawak, yang menyimpulkan keterbatasan kuasa dan wewenang "kepala suku." Ia merujuk pada Sejugah, Tumenggong Sebuyau:

> "Kekuasaan kepala suku tampak terbatas dalam garis yang sangat sempit; ia pemimpin dalam perang, dan penegak hukum; tapi tidak memiliki kekuasaan untuk hukuman semena-mena, dan tidak memiliki kekuatan untuk berkuasa secara despotik. Perbedaan antara Sejugah dan yang paling rendah dalam sukunya tidak besar, dan lebih karena perbedaan kekayaan ketimbang soal kekuasaan" (Keppel & Brooke, 1855:39).

"Di antara mereka [Iban] ada kesetaraan sosial secara umum, dan itu meluas ke perempuan mereka. Mereka tidak membiarkan pemimpin mereka menyalahgunakan kekuasaan mereka seperti yang diperbolehkan dilakukan oleh kepala suku Kayan dan Kenyah, tetapi mereka cukup siap untuk tunduk kepada mereka ketika keadilan dan kejujuran ditunjukkan" (Baring-Gould dan Bampfylde, 1909:25). Freeman menyatakan bahwa ia tidak sepakat bahwa *tuai ruai/rumah* Iban disamakan sebagai "kepala suku." Ia berpendapat bahwa dalam masyarakat Iban "tidak ada lembaga kepala suku (1970:129). Ia juga menyatakan bahwa "menyebut *tuai ruai* sebagai kepala suku akan mengundang kesalahpahaman dari statusnya yang sebenarnya" (1970: 114). Freeman bukan orang pertama yang membuat komentar serupa. Seorang antropolog Selandia Baru, William R. Geddes, bahkan telah mendahului Freeman ketika meragukan kekuasaan nominal "kepala suku" di antara Bidayuh (dulu disebut Dayak Darat). Ia secara terang-terangan bahkan menyatakan bahwa:

> "Orang-orang Dayak Darat adalah anarkis sejauh tidak ada seorang pun di antara mereka yang cukup kuat untuk memaksa yang lain untuk melakukan apa pun yang mereka tidak ingin lakukan. Dalam masyarakat tanpa kelas ini tidak ada yang namanya kepala suku sungguhan. Setiap desa memiliki seorang kepala, yang saat ini dikukuhkan oleh Pemerintah, tetapi ia memim-

> pin hanya jika masyarakat setuju untuk dipimpin. Cara dia mendapatkan jabatannya dan cara dia menggunakannya memastikan bahwa dia tidak akan menjadi seorang diktator" (Geddes, 1957:21).

Biasanya, jabatan kepala rumah panjang diwariskan, sebab dalam kepercayaan tradisional di banyak suku, para pemimpin yang tidak berasal dari keturunan kepala suku akan mendatangkan sial bagi rumah panjang atau kampung mereka. Sementara itu di antara suku terstratifikasi, posisi kepala rumah panjang dimonopoli oleh strata tertinggi dalam masyarakat, seperti *maren* atau *samagat*. Telah banyak yang berubah sekarang seiring dengan terintegrasinya masyarakat Tamambaloh ke dalam negara. Di desa Banua Tengah, Kapuas Hulu, kepala desanya merupakan campuran keturunan pendatang. Butuh proses lama supaya hal ini menjadi tampak lazim, sebab sebelumnya, jabatan administrasi pemerintah lokal kerap dimonopoli oleh *samagat* yang merasa bertanggungjawab meneruskan kepemimpinan kampung, karena kepemimpinan tradisionalnya telah dihancurkan Belanda dan kemudian oleh pemerintah Indonesia. Pada pertengahan 80'an, pendatang luar yang menjadi kepala desa ditentang habis-habisan oleh para *samagat* dan sebagian konservatif. Tetapi toh usaha untuk mempertahankan kepemimpinan lokal di tangan orang asli tidak berhasil seiring dengan keyakinan bahwa posisi kepala desa mestinya dipegang oleh orang yang dirasa punya kapasitas untuk itu dan bukannya berdasarkan tatanan tradisional yang dianggap ketinggalan zaman.

Sejauh yang saya amati dalam kehidupan rumah panjang, masyarakat tidak menunjukkan gestur atau berbicara dengan bahasa penghormatan pada kepala rumah panjang. Juga tidak ia mendapatkan perlakuan istimewa. Di antara Iban, tidak ada untungnya menjadi *tuai rumah* (meski di Malaysia mereka telah dikukuhkan sebagai pengurus warga dan mendapatkan honor

bulanan dari pemerintah). Pada tingkat ekonomi dan politik, ia sama seperti yang lain, dan dalam sistem hierarki spiritual, ia bisa saja lebih rendah daripada orang lain. Dalam praktik keseharian, Iban memang setara. Karena itu, saya curiga bahwa kewajiban untuk meneruskan jabatan kepala rumah panjang di antara suku yang egalitarian dulu ditujukan semata-mata supaya posisi kepala rumah tidak kosong. Harus ada yang memimpin doa atau ritual, memimpin musyawarah, mewarisi sejarah lisan kampung, menjadi perwakilan ke kampung tetangga (atau hari ini ke pemerintah). Tetapi karena posisi ini tidak benar-benar menguntungkan dan sebenarnya malah merepotkan, ada tekanan kepada keturunan kepala rumah untuk mewarisi jabatan ayah mereka.

KEPALA SUKU KAYAN DARI LEPO TEPO DAN ANAKNYA, MENGENAKAN PAKAIAN PERANG, SEKITAR 1920 (STOLTZ/KITLV).

Kepala suku Iban atau Ngaju (dan sebagian suku lain yang lebih egaliter), dapat diandaikan dengan ketua kelas di sekolah. Posisi ini jarang atau tidak diperebutkan. Ketika naik kelas,

kepala kelas tetap orang yang sama. Mereka mungkin disenangi guru, dipercayai administrasi dan berhasil menjamin dirinya mendapatkan nilai yang baik, tetapi tidak ada keuntungan material secara resmi. Jika kepala kelas dibenci atau dihormati, itu lebih karena sifat dan perilakunya dan bukan konsekuensi dari posisi yang ia peroleh: misal, karena ia seorang pengadu atau penjilat ke guru.

Kepala rumah panjang dari suku terstratifikasi hari ini juga tidak menunjukkan pertanda otoritarian. Dalam basis harian, saya amati para *samagat* dan kepala rumah panjang Tamambaloh cukup dihormati. Terkadang masyarakat menghantarkan mereka sayur-sayuran, tetapi ini bukan kewajiban persembahan dan sayur-sayur liar memang dapat ditemukan dengan mudah dan cuma-cuma; masyarakat juga membantu mereka dalam banyak perkara rumah tangga secara sukarela, tetapi mereka toh memang saling membantu satu sama lain dan untuk urusan yang lebih berat mereka tetap berharap untuk dibayar sebagaimana mestinya mereka terlibat dalam kerja upahan (yang baru muncul dalam satu dekade terakhir). Mereka tidak menganggap diri sedang mengabdi apalagi diperbudak.

Jika mereka dianggap melakukan penyelewengan wewenang, masyarakat sering diam-diam menggunjing di belakang dan menjatuhkan mereka di hadapan saya. Seringkali tanpa rasa takut bahwa itu bakal diketahui, padahal saya tinggal di rumahnya. Dalam beberapa kasus langka, ini bisa berujung pertengkaran dan ekspresi ketidaksenangan terlihat jelas. Masyarakat tidak takut terhadap kepalanya. Meski sebagian besar hubungan antar strata berlangsung harmonis, di beberapa rumah panjang atau kampung, hubungan yang kurang baik antara masyarakat dengan kepalanya dapat berlangsung lama dan kronis. Hari ini, kepala rumah panjang atau *samagat* Tamambaloh pada dasarnya sama dengan anggota masyarakat yang lain dan tidak mendapatkan banyak keuntungan dari posisi yang ia duduki. Mereka bahkan

bisa saja miskin. Dari tiga kampung dimana saya melakukan pengamatan, semuanya sedang bermasalah dengan strata tertinggi.

Situasinya banyak berubah ketimbang dahulu, tetapi saya tidak bermaksud untuk mengatakan bahwa mereka dulu adalah masyarakat otoritarian. Meski dulu kepala rumah panjang atau kampung memang lebih kaya, kekayaan ini kemudian memiliki manfaat secara sosial sebagaimana telah saya jabarkan sebelumnya. Ia memang diberi makan dan minum ketika menengahi perselisihan dan semenjak hari ini mengenal uang, ia dibayar secara sukarela. Tapi tidak ada kewajiban untuk membayar pajak atau upeti dari masyarakat kepada kepala suku. Kepala tidak dibayar untuk menempati jabatannya dan kekayaan yang ia kumpulkan adalah hasil kreatifitasnya dalam memanfaatkan keistimewaannya dari sistem stratifikasi. Pada dasarnya, hal serupa juga diamati di antara Kayan seratus tahun sebelumnya:

> "Sebagai imbalan atas jerih payahnya atas nama rumah tangga atau kampung, kepala suku Kayan mendapat sedikit atau tidak sama sekali dalam bentuk imbalan materi. Ia mungkin menerima sedikit bantuan sukarela dalam menggarap ladangnya; dalam perjalanan dengan perahu dia diberikan tempat kehormatan dan kenyamanan di tengah perahu, dan dia tidak diharapkan membantu mendayung. Imbalan utamanya adalah prioritas dan penghormatan sosial yang diberikan kepadanya dan kepuasan yang ditemukan dalam pelaksanaan otoritas" (Hose, 1912a:65-66).

Di antara suku-suku yang terstratifikasi, pengambilan keputusan mengenai masalah penting seringkali didominasi oleh dewan para tetua yang disebut *tamatoa* (Tamambaloh), *bo' be's* (Modang) dan *kelunan aya* (Kayan). Meski begitu, baik strata tertinggi maupun kepala sukunya, tidak dapat memonopoli keputusan sendirian dan dominasi ini bukan berarti strata yang lain

tidak dapat menyampaikan pendapat. "Kepala suku [Kayan] bukanlah penguasa absolut" (Rousseau, 1979:233) dan untuk Tamambaloh, meski "mereka memegang kekuasaan patriarkal, tidak bisa kekuasaan mereka disebut absolut. Mereka sangat sering harus memenuhi keinginan bawahannya" (Enthoven, 1903a: 64). Ini juga dilaporkan di antara suku-suku yang tidak terstratifikasi. Kepala suku Bidayuh, "bukanlah penguasa yang dapat memerintah secara semena-mena yang memaksakan kehendaknya pada yang lain" (Geddes, 1961:21). Nieuwenhuis (1904:64) tentang pengamatannya mengenai salah satu kepala suku di Mahakam juga menyatakan:

> "...kepribadian seperti Akam Igau merasa berada di tempat yang tidak aman; karena begitu hukum umum belum membuat ketentuan apa pun, kepala tidak berdaya melawan bawahannya. Mereka tidak berani memulai tanpa bantuan kepala suku, tetapi dia tidak memiliki cara untuk memaksa orang-orangnya untuk berpartisipasi dalam usaha khusus. Sebaliknya, semua orang memutuskan sendiri apakah dia akan mengikuti atau tidak. Mengingat fakta bahwa reputasinya sangat tergantung pada kebaikan bawahannya, segera setelah itu menjadi sesuatu yang luar biasa, seorang kepala pensiun dan lebih memilih untuk memaksakan keputusannya kepada orang lain."

Para sarjana sosial biasanya menyebut keterbatasan wewenang kepala suku dalam masyarakat yang relatif demokratis ini sebagai *primus inter pares,* artinya "yang utama dari yang setara." Ini juga telah diekspresikan dalam pepatah Ngaju. Walau seseorang menjadi kepala suku, ia selalu diharapkan bisa merendahkan dirinya di hadapan orang lain dan tidak membesarkan diri. Setiap kepala adat yang tidak sesuai dengan pemimpin yang diidealkan ini biasanya akan disindir dengan pepatah: "*aku raja, aku*

tamanggung, aku damang". Pepatah ini kadang digunakan untuk menunjukkan bahwa semua orang setara.

Salah satu kepala rumah panjang di kampung kemudian secara *de facto* menjadi kepala suku yang memiliki pengaruh atas beberapa rumah panjang dan kampung. Jika satu kampung hanya terdiri dari satu rumah panjang, maka kepala rumah panjang langsung dianggap sebagai kepala kampung atau suku. Kayan dan Modang bahkan mengenal pemimpin yang dituakan atas suatu aliran sungai, yang tidak berlaku di antara Aoheng yang tidak memiliki kepala suku regional macam ini (Sellato, 2004:172).[47] Tetapi ia tidak dipilih dan diangkat, tidak pula ia mendeklarasikan diri. Kepala suku besar (*paramount chief*) lebih bersifat sebagai status yang diakui ketimbang jabatan formal. Ia tidak berkuasa atau kampung lain, tetapi dihormati dan sering dimintai pendapatnya. Di beberapa suku, posisi ini dipasang oleh negara dari luar ketimbang secara organik terbentuk dari masyarakat itu sendiri (yang akan saya bahas nanti) dan di beberapa tempat, posisi macam ini tidak selalu ada.

Kepala suku, atau lebih tepatnya kepala kampung, punya sebutan yang beragam. Tamambaloh menyebutnya *indu banua*, yang secara harfiah berarti "ibu kampung", yang kemudian dihapus oleh Belanda.[48] Nama yang indah ini menunjukkan harapan dan ideal dari kepemimpinan sebagai pengayom atau pengasuh yang bertanggungjawab atas kesuburan, kemakmuran dan kesehatan masyarakat. Terlepas dari itu, tampaknya nama ini juga

---

[47] Masing-masing suku punya istilah berbeda untuk menyebut tetua atau kepala rumah panjang: *toa sao* (Tamambaloh), *süpï oki'* (Aoheng), *tua uma* (Kayan) atau *tuai rumah* (Iban). Kata "tua" di sini secara harfiah adalah tetua, atau para orang tua yang dihormati yang dipercaya menjadi pemimpin rumah panjang.

[48] Kepala kampung juga disebut sebagai *hepuy-pwun* (Modang). Suku-suku non-terstratifikasi menyebutnya *utus gantong* (Ngaju). Banyak suku tidak punya istilah untuk ini sebab mereka memang tidak memilikinya.

mewakili kesempatan *samagat* perempuan untuk menjadi kepala suku mereka jika tidak tersedia *samagat* laki-laki (Enthoven, 1903a:64). Kepala suku perempuan juga terdapat pada Aoheng (Sellato, 2004:175) dan juga Dayak Bukit yang tidak terstratifikasi (Miden, 1999). Di seluruh Kalimantan, kisah mengenai panglima dan kepala suku perempuan bertebaran, meski dalam porsi yang jelas tidak berimbang dengan laki-laki.

Kepala suku sering berperan sebagai panglima perang, pemimpin pertemuan dan pemimpin spiritual kampung. Tetapi peran utamanya terletak pada tugas antar kampung. Ia menjadi perwakilan kampung dalam pertemuan wilayah ke kampung lain, menyelesaikan perselisihan dengan berperan sebagai penengah ketimbang hakim (lihat Bagian 5), berkoordinasi dengan kepala kampung tetangga mengenai masalah perang, sengketa batas, pernikahan dan perceraian dan biasanya dianggap bertanggung-jawab terhadap perilaku masyarakatnya. Perbuatan buruk seseorang seringkali dilimpahkan sebagai bentuk kegagalan kepala rumah atau kampung dalam mendisiplinkan anggotanya.

Selebihnya, urusan perut adalah tanggungjawab tiap orang dan keluarga. Kepala suku jarang ikut campur dalam aktivitas produktif. Kecuali kewajiban "perayaan" perladangan perdana di lahan milik kepala suku di awal musim tanam serta proyek pembangunan umum, tidak ada "bos" dalam masyarakat Dayak. Tiap rumah tangga sering berkoordinasi sendiri untuk saling bekerjasama saling membantu berladang, berburu dan menangkap ikan dan otoritas sementara kadang muncul dalam aktivitas macam ini. Misalnya, kepala perburuan yang lebih paham kondisi hutan atau yang mahir membuat perahu. Pemenuhan kebutuhan itu diupayakan oleh tiap keluarga yang otonom dan tidak ada lagi yang lebih tinggi. "Kampung Kayan menunjukkan otonomi ekonomi yang sangat luas, dan penggunaan surplus tenaga kerja hampir secara eksklusif ditetapkan di tingkat komunitas" (Rousseau, 1979:229).

Pada dasarnya, perempuan di dalam masyarakat primitif diperlakukan lebih baik ketimbang dalam masyarakat berbasis negara dan kapitalisme. Tetapi ketidaksetaraan gender telah tumbuh seiring manusia mengenal pertanian dan meninggalkan gaya hidup nomaden. Gelderloos (2010:33) juga menyatakan bahwa "bentuk ketidaksetaraan yang paling umum di antara masyarakat yang egalitarian adalah diskriminasi gender dan usia, yang dapat membiasakan masyarakat terhadap ketidaksetaraan dan menciptakan prototipe struktur kekuasaan –yang diatur oleh tetua laki-laki." Ini tidak bisa disalahkan semata-mata kepada Dayak padahal ini jadi ciri umum sejarah masyarakat manusia yang mengenal pertanian. Dilaporkan di antara Kayan, "sebagian besar keputusan diambil selama pertemuan komunal. Setiap orang dewasa dapat berpartisipasi dan mengekspresikan pandangannya di depan umum, tetapi anak muda dan wanita paruh baya biasanya tetap diam" (Rousseau, 1979:220).

Meski perempuan atau anak muda tidak banyak bersuara, bukan berarti mereka dilarang. Bagaimana pun juga, ini berbeda dengan sebagian besar masyarakat Jawa modern dimana pertemuan warga dihadiri sebagian besar jika bukannya selalu hanya oleh laki-laki dan istri mereka tetap tinggal di rumah. Dayak tidak begitu. Saya tiga kali mengikuti musyawarah (*kombong*) kampung dan satu kegiatan formal ketika organisasi masyarakat Dayak melakukan sosialisasi di antara Tamambaloh, yang dihadiri tidak hanya oleh laki-laki, tetapi juga perempuan dan anak-anak kecil. Dapat dikatakan bahwa tetua laki-laki dominan, tetapi ini bukan berarti terdapat pembatasan terhadap gender dan usia. Satu perempuan dan satu pemuda sangat aktif berpendapat; dan di hampir semua pertemuan itu, keduanya bersuara. Pemuda itu telah menjadi Ketua RT di usia begitu belia (dia seumuran dengan saya), dan satu perempuan lagi adalah bendahara desa. Jadi, pada dasarnya ini lebih soal siapa yang pada dasarnya kritis dan terbiasa menyampaikan pendapat dengan baik. Tidak ada etika

mengenai siapa yang lebih pantas bersuara dan mesti didengarkan (para tetua kebanyakan malah pendiam). Setiap pendapat dipertimbangkan bobotnya dengan baik bukan berdasarkan gender atau usianya.

Saya pernah dua kali ditegur. Pertama karena berbasa-basi dan selanjutnya karena tidak menyampaikan pendapat secara ringkas dan padat. Dalam lain kesempatan yang lebih formal yang dihadiri perwakilan TNI dan kepolisian, saya kagum ketika seorang tanpa meminta maaf menyatakan enggan meniru pembawa acara, orang lokal yang menjadi aparatur desa, untuk mengurutkan "yang terhormat Kepala" bla bla bla dan seterusnya dalam ucapan pembuka dan berkata bahwa "semua orang yang hadir saya hormati." Dalam kasus ini, formalitas pertemuan, sesuatu yang mereka terima, pelajari atau dipaksakan dari luar ketika berkenalan dengan negara, belum menjadi sesuatu yang membudaya di dalam masyarakat dan sebenarnya cenderung dihindari.

Dulu sekali, kepala suku pada umumnya mendapatkan pengaruhnya atas orang banyak sebagian besar dalam pelatihan pada masa muda. Anak atau keponakan (termasuk juga budak) kepala suku sering diperintah untuk bertanggungjawab atas kelompok kecil yang diutus untuk misi ke desa yang jauh, untuk menggali informasi atau menyelidiki kabar yang mengganggu. Ia juga sering dipanggil untuk berbicara dalam pertemuan umum, yang membuatnya menjadi orator yang terlatih sejak muda. Walau pemilihan kepala suku terbuka bagi para strata tertinggi, tapi pemilihan ini berlangsung dengan bias yang kuat dimana anak kepala suku terakhir, yang dirasa mampu, memiliki peluang tinggi untuk meneruskan ayahnya. Tetapi ini tidak mesti.

Di Kayan, jika anak dari kepala suku lama masih muda dan dirasa mampu, di saat ketika anak dari kepala suku baru yang mati juga demikian, maka ada kemungkinan munculnya dua pengklaim dengan suara yang terbelah dan bisa sama kuatnya. Untuk memecahkan masalah ini, maka rumah atau desa dipisah

dengan perginya seorang pengklaim beserta kelompok untuk membangun rumah panjang dan kampung yang baru. Kelompok ini akan membawa bagi hasil papan kayu dari rumah lama, bersamaan dengan harta benda mereka. Ini juga berlaku di Tamambaloh (Hose, 1912a:66; King, 1985:83).

Pemisahan rumah panjang menandai otonomi individu dan rumah tangga. Jika tiap kampung ibarat negara kecil, maka tiap kelompok dapat membangun negara sendiri. Yang menyenangkan adalah, mereka tidak sedang membangun negara. Dayak adalah masyarakat tanpa properti. Tidak ada pajak bangunan atau sertifikat tanah. Di luar sana, ada banyak tanah kosong tidak berpenghuni dimana setiap makhluk yang hidup yang mampu dapat menempatinya. Sangat penting bahwa otonomi ini dijaga untuk memperbesar kapasitas kelompok dalam memanfaatkannya. Di satu sisi, pemecahan rumah panjang atau kampung mencegah pembentukan "negara" karena ini menjamin bahwa seseorang tidak akan punya pengaruh atau kuasa yang terlalu besar atas terlalu banyak orang. Saya akan bahas ini pada Bagian 6.

Otonomi ini lebih mencolok salah satunya, di antara Iban. Freeman (1981:36-38) menunjukkan bahwa masing-masing keluarga Iban yang tinggal di tiap *bilek* dalam *rumah panjai* adalah unit sosial otonom terkecil. Jika diperlukan, maka diselenggarakan musyawarah (*aum*). Tiap orang bebas untuk memilih dan meninggalkan kepala suku mereka, tiap individual atau keluarga bebas untuk bergabung pada pemimpin perjalanan dan migrasi, tiap pria dapat bergabung dalam kelompok tarung jika ia memilihnya, dan juga menjadi anggotanya karena pilihannya sendiri. Hal serupa juga dilaporkan khususnya di antara suku yang lebih egalitarian seperti Ngaju dan Bidayuh.

"Tingkat kekuasaan mereka [kepala suku] bergantung pada kualitas pribadi masing-masing dan sifat serta tingkat hukuman yang dijatuhkan oleh mereka ditentukan secara umum oleh adat dan kebijaksanaannya. Untuk memelihara kekuasaan dan pene-

gakan perintahnya, kepala suku bergantung pada kekuatan opini publik, yang, selama dia mampu dan adil, akan selalu mendukungnya. Ini akan memberi tekanan moral yang berat bagi tiap anggota rumah tangga yang ragu-ragu untuk tunduk." Karena itu, orang-orang Kayan "sangat setia dan patuh kepada kepala sukunya" (Hose, 1912a:65).

Hose juga menyatakan bahwa kepala suku Kenyah pada umumnya menunjukkan dirinya lebih murah hati dan mengayomi masyarakat, membuat dirinya lebih dekat dalam urusan pribadi mereka. Kepala suku Kenyah dilaporkan lebih menonjol sebagai pemimpin dan perwakilan masyarakat, dan persatuan seluruh komunitas menjadi lebih erat. Dibandingkan Kayan, kepala suku Kenyah "memiliki otoritas dan pertimbangan yang lebih besar," dan "orang-orang secara sukarela bekerja untuk pemimpin mereka baik dalam kapasitas pribadinya maupun publik, mematuhi perintahnya dengan riang, dan menerima keputusannya dengan lebih hormat daripada yang diberikan oleh orang Kayan" (Hose, 1912a:67). Kekompakan Kenyah dalam membantu kepala suku mereka telah digambarkan dengan romantis oleh penjelajah lain seperti ini:

> "Orang Kenyah 'bergilir' membantu satu sama lain untuk memanen, dan kali ini mereka membantu kepala suku mereka. Ini peristiwa yang semarak, seolah-olah ini adalah festival, yang pada kenyataannya memang begitulah arti dari sebuah pemanenan bagi mereka. Barisan panjang laki-laki dan perempuan dalam pakaian terbaik mereka, di bawah sinar matahari yang indah, memotong, sebagaimana biasanya, dengan pisau kecil yang mereka pegang di tangan. Sudah pasti makanan yang mereka terima memuaskan jiwa-jiwa yang lapar (Lumholtz, 1920a :80-81)."

Kepala suku terstratifikasi punya kuasa lebih kuat dan lebih dihormati oleh masyarakat. Situasinya berbeda dengan suku-suku

yang lebih egalitarian. Hose (1912a:32) menyatakan bahwa Iban "kurang menghormati pemimpin mereka, suatu keanehan yang membuat organisasi sosial mereka sangat rusak dan kacau." Hose juga mengamati hal serupa di antara Murut di Sabah yang ditandai dengan "organisasi sosial mereka sangat longgar, dan kepala suku mereka punya sedikit otoritas" (Hose, 1912a:35) dan mengulangi lagi "di antara Klemantan, Murut dan Dayak Laut [Iban], setiap rumah mengakui seorang ketua atau kepala suku; tapi dia punya sedikit otoritas" (1912a:68).

Situasi kependudukan antara suku terstratifikasi dan yang tidak juga berbeda. Secara umum masyarakat terstratifikasi adalah komunitas yang tertutup, anggota masyarakatnya "terdaftar" secara resmi dan karenanya jadi tanggung jawab strata tertinggi. Dengan demikian terdapat pembedaan antara strata yang mengendalikan dan seluruh masyarakat yang dikendalikan. Anggota masyarakat yang menjadi tanggung jawab strata tertinggi disebut sebagai *suang sao* (Tamambaloh) dan *lun megon* (Modang).

Di Tamambaloh, seseorang tidak bisa begitu saja dapat pindah ke kampung lain karena memiliki kerabat di situ. Untuk menjadi warga setempat, maka ia membutuhkan persetujuan *samagat* (King, 1985:83). Hingga hari ini, siapapun yang menikahi orang Tamambaloh dapat dianggap sebagai suku Tamambaloh hanya setelah membayar adat pembauran. Modang Wehéa juga memiliki tabu *kentép* dimana seorang tidak boleh membangun rumah atau menempati bilik rumah panjang tertentu dengan sembarangan. Dulu, orang-orang butuh izin dari *maren* untuk pergi ke desa lain. Jika mereka pergi tanpa pemberitahuan, maka *maren* akan berkoordinasi satu sama lain untuk mengembalikan orang tersebut (Rousseau, 1979).

Sementara itu, suku-suku yang tidak terstratifikasi kerap digambarkan sebagai komunitas yang lebih cair, bebas dan terbuka. Orang-orang Ngaju dilaporkan "tidak pernah berkumpul sebagai kelompok total; mereka tersebar di banyak kampung yang

mereka bagi dengan anggota unit serupa lainnya. Beberapa inti desa dibagi menjadi beberapa bagian, masing-masing dinamai menurut *utus* [kampung] tertentu. Tapi warga tidak punya hak untuk mencegah orang luar menetap di bagian mereka" (Milles, 1966). "Setiap orang bebas meninggalkan kampung miliknya sendiri; baik untuk menetap di tempat terpencil di tempat lain, atau bergabung dengan kampung lain" (Schwaner, 1853:172). "Rumah tangga Iban bebas untuk meninggalkan satu rumah panjang, dan bergabung ke yang lain, kapanpun hal itu diinginkan" (Freeman, dalam Rousseau, 1990:121). Sementara di antara Bidayuh:

> "Masyarakat Dayak Darat bebas dan terbuka. Siapapun dapat menikahi orang-orang didalamnya, atau diizinkan melalui kerendahan hati atau kehendak baik dari mereka yang sudah ada di sana. Penekanan pada hubungan tertentu, sebagaimana yang lebih dibutuhkan atau lebih terikat, tidak dapat ditemukan dalam demokrasi hutan ini" (Geddes, 1957:33).

PEMBUNUHAN TIRAN

Masyarakat anarkis punya cara untuk mengatur kepala suku yang mungkin menyebalkan. Di tengah kekuasaan kepala suku macam ini, "orang-orang bukannya tidak berdaya terhadap kepala suku yang tidak cakap atau menyalahgunakan kekuasaannya" (Rousseau, 1979:233). Selain itu, "kepala suku ini terpilih dari rakyatnya sendiri, dan meskipun kehormatan pada umumnya diwariskan, ia dapat disingkikan, jika itu adalah yang dikehendaki seluruh suku" (McDougall, 1854:69). Dengan mempertahankan otonomi pribadi dan rumah tangga, mereka juga dapat memisahkan diri dan meninggalkan kepala suku mereka, membangun rumah panjang dan kampung baru lalu memilih kepala mereka sendiri. Tetapi ini pilihan beresiko, sebab ini memecah kelompok menjadi lebih kecil lagi, yang membuatnya menjadi

lebih rentan diserang. Memilih kepala baru mungkin lebih disukai.

Cara lain yang paling sering dilaporkan adalah mengabaikan para pemimpin. Freeman (1970:113) menyatakan bahwa "di antara Iban, jika seorang kepala mencoba untuk memerintah, tidak ada seorang pun yang akan mendengarkannya." Ini masuk akal sebab, kepala ~~suku~~ Iban sangat lemah dan tidak memiliki sarana koersif seperti hukum, hakim, polisi dan penjara untuk memaksakan keinginannya seperti penguasa negara yang mencoba mempertahankan kepatuhan masyarakat. Karena kekuasaan kepala suku lebih lemah dan tanpa sarana koersif, apa yang mereka cari bukanlah kepatuhan paksa, tetapi kesetiaan sukarela. Ini perbedaan serius. Ketika negara menaikan tarif listrik dan pajak, maka ketidakpatuhan sipil akan mengarah pada hukuman. Tetapi cara kerja masyarakat Dayak tidak demikian.

Rousseau (1979:233) menyatakan bahwa di antara Kayan, biasanya orang-orang tinggal mengabaikan kepala suku yang tidak mereka senangi dan memilih untuk mengadu kepada beberapa orang yang dianggap punya pengaruh. Mereka juga lebih memilih mencari sepupu, saudara laki-laki, atau saudara iparnya, untuk perkara kepemimpinan dan meminta nasihat. Mereka akan lebih dengan senang hati membantu mereka ketimbang kepala suku mereka sendiri. Dengan begini, ketika ada pesaing lain yang muncul karena ketidakpuasan masyarakat, kepala suku akan kehilangan dukungannya. Setidaknya di Kayan, ia akan mengundurkan diri dan malu karena telah kehilangan muka (*ha'eh*). Kepala yang baru kemudian dipilih dalam pertemuan umum.

Masyarakat Dayak tidaklah bodoh. Mereka juga punya cara bagaimana supaya kekuasaan itu dapat dikelola dan didistribusikan. Mekanisme lain untuk ini adalah keberadaan "orang-orang penting" sebagai penyeimbang kekuasaan. Ini berlaku terutama pada suku terstratifikasi dimana kekuasaan kepala sukunya lebih kuat. Sistem terstratifikasi "memungkinkan orang-orang dari str-

ata di bawah kemampuan dan usaha untuk mendapatkan kehormatan dalam komunitasnya dan dengan demikian mengamankan keistimewaan tambahan baik dalam kehidupan dan kematiannya" (King, 1985:92).

Karena Kayan tidak punya istilah untuk menyebutnya, Rousseau menyebutnya sebagai "orang besar" (*big men*). Tetapi di suku lain terdapat istilah untuk orang-orang yang cukup diandalkan seperti ini. Tamambaloh menyebutnya *tau rá*, yang kebetulan artinya adalah "orang besar," Aoheng punya *doang botī*' "orang penting", sementara Modang menyebutnya *sewűn kas*, artinya "orang berpengaruh." Posisi ini dalam masyarakat pedalaman yang terstratifikasi bersifat sebagai status sosial dan bukannya posisi resmi atau jabatan. Ia tidak diberi, dipilih atau diwariskan. Status ini hanya sebagai pengakuan dari masyarakat itu sendiri dan kriteria untuk status ini cukup luas dan longgar. Orang-orang penting yang diakui masyarakat ini ada sebagai hasil dari tahap pengambilan keputusan di tingkat desa yang melibatkan tidak hanya anggota masyarakat dari golongan atas. Rousseau (1979:221) juga menyatakan bahwa jika seseorang aktif terlibat dalam musyawarah maka sangat mungkin ia menjadi *big men*, dan bukan sebaliknya. Orang-orang ini mestilah supel dan pandai bergaul dan kemampuan orasinya diandalkan; ini aset utama mereka untuk meyakinkan opini publik. "Kemungkinan untuk menjadi *big men* membuat orang biasa [Kayan] yang ambisius untuk mendapat posisi penting dalam kerangka masyarakat yang sudah ada, yang mungkin lebih menarik ketimbang mencoba merubah[sistem stratifikasi]-nya," tulis Rousseau (1979:233).

Masyarakat umum dapat aktif secara politik dan menjadi "orang besar," menjadi tangan kanan atau orang kepercayaan kepala atau menjadi oposisi yang suaranya dipertimbangkan dan menjadi tempat pengaduan masyarakat terhadap kemungkinan kesewenang-wenangan strata tertinggi. Yang kuat dan sakti menjadi kesatria yang dihormati dan ditakuti, diangkat sebagai pang-

lima atau kepala keamanan rumah panjang. Sementara perempuan juga terlibat dalam sejenis rahasia lingkar perdukunan. Dalam banyak hal, ritual-ritual penting tradisional sebenarnya justru berada di tangan perempuan. Ini belum terhitung juga orang-orang kaya dan para tetua yang dianggap bijak dan berpengalaman. Menjadi strata tertinggi memang dikehendaki, tetapi hal ini bukan satu-satunya cara untuk memperoleh keuntungan, kehormatan atau posisi penting dalam masyarakat. Akhirnya, meski kepala suku dimonopoli strata tertinggi, kewenangannya dibatasi oleh orang-orang penting semacam ini.

Hal ini tampaknya bukan hal yang lazim di suku-suku egaliter, sebab, hampir semua orang dalam masyarakat mereka itu penting, besar, dan berpengaruh selama mereka memang merealisasikan kapasitas diri mereka. Milles, (1966:2) misalnya menyatakan bahwa orang Ngaju "tidak memiliki elit yang nilai dan praktiknya mungkin mereka anggap sebagai standar." Ngaju juga punya status yang disebut sebagai *utus gantung* bagi tetua, orang kaya atau kesatria yang dihormati. Sementara itu Freeman (1970: 129) menyatakan bahwa "anggota-anggotanya [Iban], sangat individualis, agresif dan bangga dengan sikapnya, kurang memiliki rasa hormat".

Tapi, sekali lagi, bagaimana jika ada kepala suku yang menjadi tiran dan kejam, yang berperilaku seenaknya sendiri dan merugikan masyarakat serta melanggar otonomi pribadi dan rumah tangga yang lain? Bagaimana jika seluruh mekanisme yang telah saya jabarkan, gagal?

Sulit bagi kita untuk membayangkan bagaimana caranya melengserkan gubernur atau bupati hari ini, apalagi presiden. Negara menyaratkan penundukan populasi dalam jumlah besar di wilayah yang sangat luas. Rakyat seringkali tidak tahu siapa pemimpinnya dan mungkin tidak pernah bertemu dengannya. Rakyat seringkali bersikap bodo amat. Ini berbeda dengan masyarakat tanpa negara. Keuntungan masyarakat anarkis-primitif ber-

populasi kecil yang terdesentralisir dan otonom satu sama lain adalah kita dapat mengenali pemimpin kita dengan baik. Kita tahu dimana gubuk atau bilik kepala suku, kita tahu rutinitas dan kegiatannya. Ia bisa jadi adalah saudara atau kerabat kita sendiri dan kita tahu betul karakternya. Jika ia korup, ia tidak dapat sepenuhnya mengutamakan kepentingan diri dan keluarganya seperti layaknya dinasti penguasa dimana seluruh anggota keluarga yang lain menjabat posisi penting dalam masyarakat: masyarakat itu sendiri kemungkinan besar adalah keluarga dan kerabat jauhnya.

Pemimpin ideal di antara orang Dayak adalah yang rendah hati. "Pemimpin memenangkan hati rakyatnya terutama melalui kelembutan dan kemurahan hati dan kualitas-kualitas ini juga merupakan syarat dasar untuk penerimaan yang baik bagi setiap orang yang berhubungan dengan [Dayak] Bahau," tulis Niuwenhuis (1904: 59). "Mereka [Dayak Bidayuh] menginginkan orang yang bijaksana, sehingga mereka dapat mengambil manfaat dari nasihatnya. Mereka memintanya untuk menjadi lembut, sehingga nasihatnya tidak akan dipaksakan kepada mereka" (Geddes, 1957: 21). "Pemimpin [Dayak Kenyah] sebagai imbalannya menunjukkan dirinya lebih murah hati dan kebapakan terhadap rakyatnya, menarik dirinya lebih dekat dalam urusan individu mereka," tulis Hose (1912a:68). Bagaimana jika karakter ini tidak hanya tidak dipenuhi, tetapi sebaliknya malah otoritarian? Hubungan antara pemimpin dan yang dipimpin dalam masyarakat tanpa negara kesukuan telah disampaikan dengan baik oleh Peter Gelderloos (2017):

> "Seperti di negara-negara mula-mula, kekuasaan sama sekali tidak stabil dalam masyarakat non-negara. Suku dan kedatuan juga menghadapi pemberontakan dan perpecahan yang menggulingkan kepemimpinan, dan tidak seperti kembaran mereka dalam masyarakat negara, kepem-

> impinan masyarakat non-negara sebagian besar tunduk di bawah populasi dan tidak menikmati kapasitas koersif. Mereka harus melindungi diri mereka sendiri dengan status dan karisma saja. Dipandang sebagai orang yang haus kekuasaan dan tirani adalah cara yang terbukti dapat merusak kualitas-kualitas tersebut dan akhirnya digulingkan, diasingkan, atau dibunuh."

Dibunuh! Itulah keuntungan masyarakat anarkis-primitif. Secara harfiah, kepala suku yang tiran mungkin ada di depan matamu atau duduk disampingmu. Masyarakat Dayak juga tidak mengenal polisi dan nyaris setiap orang kecuali anak-anak membawa pedang. Jika memang ada orang semacam ini, sangat mungkin bahwa masyarakat lebih bersimpati padamu ketimbang pada para pemimpin yang mereka benci, dan kamu bisa terbebas dari hukuman masyarakat setelah membunuh kepala suku tiranik. Dalam tulisannya Christopher Boehm, *Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy* (1993), penggulingan dan pembunuhan pemimpin dalam masyarakat kesukuan paling sering disebabkan oleh keserakahan dan otoritarianisme.

Saya telah kumpulkan cerita rakyat di seluruh Kalimantan, yang menunjukkan bahwa masyarakat Kalimantan tidak segan menggulingkan dan membunuh kepala suku dan "raja" mereka sendiri. Misal, baik Melayu dan Dayak di Sekadau, Kalimantan Barat, mengenal seorang penguasa tiran bernama Cuat, yang kuat dan kebal. Ia memelihara banyak budak dan karena itu ia disebut Siak Berulun, artinya "penguasa dengan banyak hamba."[49] Rakyat berusaha membunuhnya tetapi berkali-kali ia dapat meloloskan diri. Pada kali terakhir ia berhasil ditangkap, dimasukkan ke dal-

---

[49] Terkadang disebut sebagai Siak Bulun atau Siak Bahulun. Versi yang saya tampilkan berasal dari catatan oleh Enthoven (1903b:672). Djuweng (2003: 131) menyebutnya Raja Siak Bahulutn sembari menegaskan bahwa ia berkuasa bukan di sebuah kerajaan. Kurang jelas apakah ia raja atau kepala suku.

am kerangkeng lalu dilemparkan ke Sungai Kapuas. Di saat-saat kritis itulah ia diselamatkan seekor kijang. Atas bantuan itu Siak Berulun memberikan petuah bagi keturunannya yang menjadi penguasa Kesultanan Sekadau untuk tidak memakan daging kijang maupun pisang pangkadan yang disukai kijang. Raja-raja Kesultanan Sekadau di kemudian hari masih memiliki pantangan ini. Mereka mengklaim sebagai keturunan dari Siak Berulun.[50]

Kisah pengusiran mirip dengan tokoh lain dari Kampung Benatu di Riam Danau, Jelai Hulu, Ketapang. Namanya Suka Tunggal, seorang demung yang otoritarian dan punya banyak budak. Ia dikisahkan memerintahkan budaknya untuk membuat tiang dari kayu belian. Karena terlalu besar, ia minta tiang tersebut dikecilkan hingga tiga kali. Terakhir, kayu belian tersebut dibuat sekecil tusuk gigi, yang ia patah-patahkan dan taruh di tempat sirihnya. Masyarakat yang muak kemudian menangkap dan menaruhnya di dalam keranda belian, lalu dibekali buah-buahan dan dihanyutkan di sungai Jelai, diselamatkan kijang dan sampai ke kampung Benatu. Di kampung ini ia tidak lagi menjadi demung dan di daerah hulu tidak terdapat lagi perbudakan. Ketika ia mati, jenazahnya dibakar dan abunya disimpan dalam tempayan kecil yang ditaruh di sebuah lubang di pohon belian yang sampai sekarang masih hidup dan dianggap keramat.[51] Ini dianggap sebagai bukti kebenaran kisah tersebut.

Dua tiran tadi cukup beruntung, tetapi tidak si Tugau, kesatria raksasa dalam cerita rakyat Melanau yang batuknya terdengar hingga jarak jauh.[52] Singkat cerita, ia tinggal dan diterima sebagai pemimpin di antara orang Melanau pemanen sagu di Sungai Retus yang sering diserang bajak laut dan karena itu lebih

[50] "Ini Nama Raja Sekadau Gusti Mohamad Efendy Setelah Di Nobatkan" dalam kalimantan-news.com, 16 November 2018.

[51] *Kalimantan Review* No.20, Januari-Februari 1997, hlm 68-69.

[52] Versi ini didapatkan dari Morris (1993) dan Haddon (1909).

memilih tinggal di gubuk-gubuk. Ia mau diangkat sebagai kepala dengan satu syarat: jika ia menjadi pemimpin, tiap perintahnya harus dipenuhi. Perintah pertamanya adalah membangun rumah panjang baru dan mengorganisir tenaga kerja untuk mewujudkannya. Ketika hendak menancapkan tiang rumah panjang, Tugau memerintahkan Tegiok, pengikutnya, untuk menumbalkan dua orang putrinya agar ditimpa hidup-hidup di dasar lubang. Ketika yang paling tua mati, semua orang bersukacita, termasuk Tegiok. Lubang lain digali dan putri kedua Tegiok dimasukkan dimana ia menangis sesaat sebelum ditumbalkan. Ketika kedua anaknya sudah mati, Tegiok menjadi sadar dan meraih senjata Tugau –satu-satunya senjata dimana kekebalan Tugau tidak berlaku- lalu membunuhnya.

Tugau bukan satu-satunya yang mati. Tan Tunggal dalam cerita rakyat Sambas, Kalimantan Barat, bernasib sama.[53] Ia adalah bayi yang ditemukan dari salah satu ruas bambu, kemudian dipelihara oleh keluarga istana dengan nama Tan Tunggal. Ia disebut "Tan", gelar kebangsawanan kuno di Sambas. Beberapa berpendapat nama itu didapat karena ia jadi satu-satunya anak tunggal, meski ada pula yang yakin bahwa sebutan ini lahir dari giginya yang hanya satu. Tapi bagi saya jelas, nama itu sendiri secara harfiah berarti "monarki absolut". Pada masa pemerintahannya, ia mengubur hidup-hidup kedua anaknya karena mendengar laporan bahwa mereka saling mencintai. Juru masaknya yang ketakutan, sampai-sampai teriris jarinya dan darahnya menetes ke sambal asam yang disajikan pada Tan Tunggal. Menyukai rasa sambal darah itu, rakyat menjadi korban karena Tan Tunggal meminta agar tiap sambal dicampur darah manusia. Tidak tahan lagi, rakyat memberontak dan Tan Tunggal terbunuh. Masyarakat Sambas pada umumnya percaya bahwa semenjak itu mereka tidak punya raja lagi hingga datangnya orang-orang dari

---

[53] Terkadang disebut Tan Unggal atau Raja Tunggal.

Majapahit. Kelak, legenda ini juga menginspirasi terciptanya lagu daerah anak-anak. Liriknya dalam Melayu Sambas sebagai berikut:

Cik cik periuk belanga' sumping dari Jawe
Datang nek kecibok bawa' kepiting dua' ekok
Cik cik periuk belanga' sumping dari Jawe
Datang nek kecibok bawa' kepiting dua' ekok
Cak cak bur dalam belanga', idong picak gigi rongak
Sape ketawa' dolok dipancung raje tunggal, hei!

Bahasa Indonesia:
Cik cik periuk, panci sumbing dari Jawa
Datang nenek kecibok membawa kepiting dua ekor
Cik cik periuk, panci sumbing dari Jawa
Datang nenek kecibok membawa kepiting dua ekor
Diceburkan ke dalam panci, hidung pesek gigi ompong
Siapa tertawa duluan dipancung raja tunggal, hei!

Kebanyakan orang berpendapat ini adalah sindiran bagi para pendatang. Maknanya jelas tentang kebudayaan baru yang hadir kadang tidak sesuai dengan kebudayaan setempat. Sepanjang sejarah, Sambas telah menjadi periuk mendidih (*melting pot*) persilangan budaya Cina, Jawa dan Melayu. Tetapi nasihatnya, jika pun memang ada, bagi saya bukan tentang pendatang itu sendiri, melainkan ide-ide yang mereka bawa: negara dan pasar.

Saya mengusulkan bahwa lirik lagu ini dimaknai sebagai berikut. Belanga sejak lama telah menjadi komoditas populer masyarakat Dayak, sulit untuk membayangkan bagaimana kebudayaan Dayak terbentuk tanpa belanga. Untuk mendapatkannya, masyarakat pedalaman mesti terlibat dalam perdagangan dengan pesisir. *Belanga sumping dari Jawe* tidak berbicara mengenai kualitas barang dagangan dari Jawa, melainkan simbolisme bagi wadah, penampung, *negeri* yang terlibat dalam perdagangan.

Seluruh bangsa ini berasimilasi, *diceburkan dalam belanga*, dan hasilnya buruk: *hidung pesek gigi ompong*. Lirik terakhir mestinya cukup jelas. Ia adalah sebuah nasihat atau pengingat dari orang mengenai apa akibat dari pemusatan kekuasan macam Tan Tunggal: otoritarianisme. Jika interpretasi saya benar, ini lagu anarkis untuk anak-anak.

Semua cerita rakyat ini membenarkan penyebab pembunuhan kepala suku sebagaimana yang disampaikan oleh Boehm: keserakahan dan otoritarianisme. Ada dua hal yang perlu diperhatikan di sini. *Pertama*, dari dua kepala suku dalam cerita rakyat ini, latar belakangnya bertempat di wilayah yang cenderung berada di pesisir: Sambas dan Melanau. Kemungkinan mereka bertemu orang asing lebih besar. Baik Tugau maupun Tan Tunggal, dikisahkan merupakan orang dari luar masyarakat yang kemudian diangkat menjadi pemimpin. Keduanya juga dibunuh. Berbeda dengan Siak Berulun dan Suka Tunggal yang dikisahkan sebagai kepala suku yang tampaknya berasal dari masyarakat setempat, dan karena itu yang menggulingkannya bisa jadi adalah kerabatnya sendiri. Karena itu, alih-alih dibunuh, pada dasarnya ia digulingkan dan diusir dari kampung.

Kedua, dan ini yang paling menarik. Cerita-cerita ini juga memberikan kita petunjuk mengenai perbedaan masyarakat tanpa negara dan masyarakat bernegara. Bukan kebetulan, semua cerita rakyat ini pada umumnya menggambarkan semua kepala mereka sebagai orang yang kejam, kebal dan kuat. Artinya, ia memang mengekalkan kekuasaannya dari kekerasan fisik dirinya sendiri. Ini berbeda dengan penguasa negara. Ia tidak mengandalkan kekuatan fisik dari dirinya untuk menciptakan kekerasan, karena *negara itu sendiri adalah kekerasan*. Kita bisa menghabisi Napoleon yang kecil, atau Kim Jong Un yang gemuk, atau Jokowi yang kurus. Kita tidak bisa menghabisinya bukan karena mereka sakti dan kuat, tetapi karena negara dan sarana koersifnya yang kuat. Ini perbedaan yang cukup serius, sebab negara tidak mem-

berikan kita kesempatan untuk mencegah terbentuknya hierarki permanen atau mengendalikan para pemimpin kita yang sewenang-wenang. Kecuali kudeta militer atau pemilihan umum berkala, penguasa negara sulit untuk dicopot secara demokratis atau konstitusional. Sebagian besar harus dilakukan dengan berdarah-darah. Negara dalam hal ini bahkan kalah dengan suku Dayak yang dapat bermusyawarah mengganti kepala suku yang baru.

Tetapi, mempertimbangkan keterbatasan kepala suku dan pembatasan yang dilakukan oleh masyarakat, para tiran di antara Dayak pasti kasus yang sangat langka. Masyarakat mereka punya mekanisme untuk mencegah lahirnya diktator. Itulah mengapa Van J. Vert (dalam Djuweng, 1996) mengatakan bahwa "orang Dayak adalah orang yang ditakdirkan untuk dikuasai ketimbang menjadi penguasa." Maksudnya, orang Dayak memang tidak mahir menjadi pemerintah.

SUKU UBUR-UBUR

> "Struktur sosial yang paling tahan terhadap apropriasi [pengambilalihan]... adalah sekumpulan kecil rumah tangga asefalus ('tanpa kepala')"
>
> James Scott, *The Art of Not Being Governed*

Kepala yang lemah atau ketiadaan pemimpin punya fungsi ganda. Masyarakat bisa saja sudah punya hierarki tradisional yang lemah. Tetapi menurut Gelderloos (2017), hal ini mungkin belum cukup untuk membuat mereka memenuhi syarat untuk menjadi sebuah negara. "Jika orang-orang tanpa negara tidak punya bentuk hierarki lokal dan tradisional yang dapat dieksploitasi oleh negara penjajah, atau jika kepemimpinan lokal (calon kepala suku) berpegang teguh pada nilai-nilai populer anti-otoritarianisme dan otonomi, negara penjajah memiliki kemungkinan yang sangat kecil untuk memperluas kontrolnya." James C. Scott

(2009:277) juga menyatakan bahwa "sebuah struktur sosial yang menghalangi penggabungan oleh negara luar juga menghambat kristalisasi struktur internal seperti negara." Masyarakat tanpa kepala mencegah kemunculan negara dari dalam dan pencaplokan negara dari luar.

Saya menyamakan kepala suku Dayak khususnya di antara suku non-terstratifikasi –supaya anda paham hakikat dan kerja sebenarnya dari kepala suku ini- seperti, ketua kelas. Tetapi, apa fungsi ketua kelas sebenarnya? Kecuali anda tidak pernah sekolah, kita paham bahwa ketua kelas menjadi perwakilan siswa kelas terhadap hierarki yang lebih besar dan kuat diatasnya: guru dan sekolah. Melalui kepala kelas, sistem hierarki direalisasikan pada titik akhirnya. Mereka menerima perintah dari guru dan administrasi sekolah untuk kemudian disampaikan kepada siswa lain; mereka mengawasi siswa dan melaporkan pelanggaran; mereka juga memastikan bahwa peraturan dan ketertiban sekolah dilaksanakan; mereka juga sering menjadi tenaga tambahan untuk pelaksanaan administrasi. Singkat kata, mereka sebenarnya merupakan perpanjangan tangan sekolah kepada siswa.

Baik suku terstratifikasi dan suku lain yang relatif egalitarian dengan pemimpin yang lebih formal, memang mengembangkan sedikit hierarki dalam organisasi sosial mereka karena ada beberapa faktor yang mendukung perkembangan semacam itu, dan karena, hal itu pasti dibutuhkan (saya sudah bahas itu tadi). Tetapi dalam sebagian besar kasus, banyak suku Dayak yang tidak memiliki kepala suku karena memang tidak membutuhkannya: mereka siswa tanpa lembaga sekolah. Dayak bisa saja memiliki tetua yang dihormati, orang kaya, atau pemimpin yang dalam beberapa hal memiliki kecakapan dan dipercayai untuk memimpin dalam situasi dimana ia memang mahir, dan karena itu ia menjadi pemimpin temporer.

Tetapi apa yang saya maksud "kepala suku", pada banyak masyarakat manusia dulunya (dan sebenarnya jika sadar juga

sampai hari ini), dipandang sebagai sesuatu yang janggal dan tidak diperlukan. Literatur antropologi menyebut masyarakat tanpa penguasa, ketua atau kepala suku ini sebagai "masyarakat asefalus" (*acephalous society*). Ia ditandai dengan ketiadaan hierarki politik, biasanya non-terstratifikasi, skala kecil, dan diorganisir ke dalam kelompok atau suku yang membuat keputusan melalui konsensus dan bukannya menunjuk kepala atau raja permanen. Sejarawan Inggris Malcolm Edward Yapp menyebut masyarakat macam ini sebagai "suku ubur-ubur" (*jellyfish tribe*). Ini adalah sebutan yang cerdas karena ubur-ubur diketahui tidak mengenal otak. Saya mengatakan ini cerdas sebab suku ubur-ubur dengan demikian tidak memiliki "otak" untuk mengatur anggota tubuh masyarakat mereka yang lain. Masyarakat asefalus sering bergantung pada reflek otomatis dari sistem sarafnya.[54]

Tanpa kepala suku, masyarakat macam ini sukar diatur dan dengan demikian juga sukar ditaklukan. Oleh negara, masyarakat perlu dibiasakan untuk memiliki pemimpin agar kekuatan asing dari luar dapat secara efektif menunjuk penguasa boneka dalam rangka penaklukan. Negara butuh menghierarkiskan suku ubur-ubur, sebab...

> "...masyarakat hierarkis lebih mudah dikendalikan, dan hierarki tidak dapat mempertahankan diri dari hierarki yang lebih kuat. Pejabat dari suatu negara akan kesulitan berkomunikasi dengan anggota masyarakat di mana keputusan dibuat dalam majelis terbuka atau masyarakat

---

[54] Beberapa anarkis sering menggunakan istilah "kecerdasan swarm" [*swarm intelligence*], khususnya dalam taktik aksi massa: "kerumunan cenderung bijaksana hanya jika anggota individu bertindak secara bertanggung jawab dan membuat keputusan sendiri. Sebuah kelompok tidak akan pintar jika anggotanya meniru satu sama lain, mengikuti mode dengan kasar, atau menunggu seseorang memberi tahu mereka apa yang harus dilakukan."

> dengan pengambilan keputusan yang kacau ketimbang yang kesatuan [*unitary*]" (Gelderloos, 2017).

Bayangkan saja sekolah tanpa ketua kelas: administrasi sekolah harus datang satu-satu ke tiap kelas untuk menyampaikan perintah, atau mungkin mengumpulkan semua siswa di lapangan. Tetapi ini merepotkan dan akan memakan waktu. Dalam skala besar ratusan tahun yang lalu, ini jauh lebih merepotkan: tidak ada teknologi komunikasi dan transportasi darat selain sampan dan jalan kaki. Ketika ada kepala suku, ini juga mempermudah penyampaian perintah. Tanpa ada kepala, suku-suku anarkis mungkin akan berkata, "baik, akan saya sampaikan pada masyarakat dalam musyawarah nanti malam (tapi ini mustahil)." Ketiadaan kepala suku mencegah kooptasi dari hierarki di luar mereka.

Sepanjang sejarah, negara-negara dari zaman Melayu, kolonial dan negara-bangsa yang modern mencoba menciptakan hierarki dalam masyarakat dengan menunjuk pemimpin di dalam suku-suku anarkis tanpa kepala ini sebagai bagian dari upaya penaklukan.

> "Penguasa dan lembaga negara membutuhkan struktur sosial yang stabil, dapat diandalkan, hierarkis, dan dapat dipahami untuk bernegosiasi atau memerintah. Mereka membutuhkan lawan bicara, mitra, dengan siapa mereka bertanding, yang kesetiaannya dapat diminta, lewat siapa instruksi dapat disampaikan, siapa yang dapat dianggap bertanggung jawab atas tatanan politik, dan siapa yang dapat menghantar beras dan upeti. Karena masyarakat suku, berdasarkan definisinya, berada di luar administrasi langsung negara, mereka harus, jika mereka ingin diatur, diatur melalui para pemimpin yang dapat berbicara untuk mereka dan, jika perlu, disandera" (Scott, 2009: 209).

At The Edges of States (2013) karya Michael Eilenberg adalah salah satu karya yang baik mengenai dinamika pembentukan negara Indonesia di perbatasan dengan memusatkan kajiannya pada "elit perbatasan". Ia menjabarkan bagaimana Belanda dan kemudian pemerintahan negara Indonesia menggunakan tokoh-tokoh kepemimpinan lokal sebagai agen pemerintah tak langsung di daerah perbatasan yang terpencil dan tanpa hukum. Yang ia maksud adalah Iban, yang hidup di dua kaki pinggiran Malaysia-Indonesia. Dulu, pejabat kolonial Belanda pernah mengeluh: "Dari semua suku Dayak kami, orang-orang Batang Lupar [Iban] dengan perburuan kepala mereka adalah yang paling merepotkan... Mereka sebenarnya adalah bangsa yang secara alami mencintai kebebasan" (dikutip dari Eilenberg, 2013:3). Mereka begitu mencintai kebebasan sehingga secara keseluruhan, tatanan sosial tradisional mereka memang dirancang anti-negara.

Sebelumnya, saya sudah sampaikan bahwa Freeman tidak sepakat jika *tuai rumah* disebut sebagai kepala suku, dan ia sendiri menyatakan bahwa Iban tidak memiliki institusi kepala suku. *Tuai rumah* secara harfiah adalah "yang dituakan di rumah". Ia adalah tetua. Tetapi Freeman bukan satu-satunya yang berpendapat demikian. Charles Brooke (dalam Eilenberg, 2013:91), penerus kekuasaan James Brooke, dalam suratnya ke Belanda pada 1905 juga punya keluhan yang sama soal Iban. Ia merasa bahwa "komunitas Dayak ini sepertinya hampir tanpa pemimpin atau siapapun yang mereka taati atau yang memiliki pengaruh atas mereka." Karena ketiadaan pemimpin, masyarakat Iban sulit diatur. Memegang "kepala" mereka saja tidak cukup supaya pembajakan dan perburuan kepala yang dilakukan Iban berhenti.

Salah satu kesulitan lain dalam mengatur Iban adalah kebiasaan mereka untuk untuk berpindah-pindah tempat tinggal. Mereka menyebut tradisi berpindah mobilitas tinggi ini sebagai *bejalai*, yang berarti, "mengembara". Terkadang mereka berpindah untuk mencari lahan berladang yang lebih subur (berladang

itu sendiri adalah teknik pertanian anarkis), tetapi lebih sering untuk menghindari pajak dan kekuasaan negara, khususnya pada masa pemerintahan Brooke.

Iban juga merepotkan dan bikin kacau Laut Cina Selatan karena pembajakan laut. Saya bahas ini nanti. Singkat cerita, beberapa komunitas Iban di Sarawak pada pertengahan abad 19 takluk kepada Kesultanan Brunei. Brooke (1855:39) mencatat bahwa untuk mengatur mereka, Brunei mengangkat Sejugah sebagai *temenggong* di antara Iban Sebuyau, salah satu kelompok Iban yang sering berkonflik dengan Iban Saribas. Winzeler (2004: 191n) juga menyatakan penunjukkan Temenggong Tandok sebagai kepala suku untuk mengawasi wilayah Krian Tengah.

Meski begitu, pengangkatan kepala-kepala ini tidak menjamin bahwa hierarki berjalan lancar dari atas ke bawah. Scott (2009:213) menjelaskan bahwa salah satu respon suku anarkis terhadap tekanan untuk menciptakan struktur politik yang dapat digunakan negara terkadang malah "dengan menyamarkannya - mematuhinya dengan menciptakan tiruan otoritas utama tanpa substansinya." Ini artinya, Iban dapat membiarkan negara mengangkat kepala suku boneka tanpa mereka benar-benar menjadi "otak". Scott (2009:219) menyatakan bahwa orang Lisu di utara Thailand telah melakukannya. "Untuk menyenangkan otoritas dataran rendah, mereka menunjuk seorang kepala. Sifat Potemkin [tiruan] dari kepala kampung terlihat dari kenyataan bahwa ia adalah seseorang yang tidak memiliki kekuasaan nyata di kampung yang selalu dinamai ketimbang laki-laki tua yang dihormati dengan kekayaan dan kemampuan." Taktik yang sama juga digunakan Iban. Brooke (1855:39) menyatakan bahwa: "perbedaan antara Sejugah dan yang terendah dari sukunya tidaklah besar, dan lebih pada perbedaan kekayaan ketimbang kekuasaan." Anak Sejugah, Kalong, tetap merasa bahwa ia tidak kaya betul untuk meneruskan posisi ayahnya. Masyarakat juga dilaporkan "sama sekali tidak terkekang oleh kehadirannya, atau untuk menunjuk-

kan padanya tanda penghormatan tertentu: tentu tidak seperti sikap hormat layaknya budak seperti yang dapat diamati di antara orang Melayu pada pangeran mereka "(1855:39). Yang lebih menakjubkan lagi, penguasa Brunei saat itu, Raja Muda Hashim (1782-1846) juga menyadari, dan mengaku kepada Brooke bahwa ia hanya menguasai orang Iban hanya melalui kepala sukunya saja: "Rajah Muda Hassim memberi tahu saya bahwa satu-satunya kendali yang dia miliki terhadap orang Dayak adalah melalui kepala suku dan keluarganya, yang terikat padanya; tetapi seluruh anggota suku itu pada umumnya tidak peduli dengan orang Melayu" (1855:39).

Saya juga menemukan situasi serupa di antara Ngaju, dimana Schwaner (1853:168-169) menyatakan bahwa wilayah-wilayah Katingan telah dibagi oleh pemerintah dan perkampungan dijadikan satu di bawah kepala distrik yang terkadang bertemu dengan kepala kampung bawahannya selama hal ini dibutuhkan oleh kewajiban kerja pemerintah. Meski begitu, "otoritasnya selalu terbatas, dan beberapa kepala-kepala kampung peduli sedikit tentang ketetapan [*instellingen*] dan perintahnya."

Cara yang digunakan oleh Brunei kemudian juga ditiru oleh Belanda. Setelah penaklukan Brooke, beberapa komunitas Iban masuk semakin ke pedalaman ke daerah Kapuas Hulu saat ini. Di situ, Belanda mengangkat para tetua lokal (atau masyarakat yang memilihnya) sebagai *temenggong*, pemimpin adat tertinggi dan pembantunya, *patih*. Ia berfungsi sebagai penengah Belanda dengan masyarakat lokal, menyelesaikan sengketa dan menarik pajak (Eilenberg, 2013:90). Pada masa pemberontakan PGRS/Paraku di perbatasan Sarawak dengan Kalimantan Barat, pemerintah Indonesia juga mengangkat tetua Iban yang setia dengan Indonesia sebagai *panglima perang*. Para 'komandan' ini datang untuk mewakili komunitas lokal dalam berurusan dengan militer. Mereka menerima gaji kecil dari pemerintah, dan sebagai

gantinya mereka diharapkan untuk menegakkan keamanan dan menyelesaikan situasi konflik (2013:145).

Tentu saja, bagaimanapun juga, penunjukkan kepala atau kepala suku yang dikooptasi (jika mereka sudah memilikinya) oleh negara punya konsekuensi tersendiri. Kita tahu bahwa para kolonialis tidak musyawarah dengan seluruh penduduk Jawa untuk bisa menjajah mereka. Mereka cukup menyuap, merayu atau "memegang" raja-rajanya. Graeber (2004:30) mengusulkan kita untuk melihatnya sebagai "benih-benih kehancuran":

> "...ketidaksetaraan struktural selalu ada, dan sebagai hasilnya saya pikir adil untuk mengatakan bahwa apa yang kita sebut anarki ini tidak hanya tidak sempurna, mereka juga mengandung benih-benih kehancuran mereka sendiri. Hampir bukan sebuah kebetulan bahwa ketika bentuk-bentuk dominasi yang lebih besar dan lebih sistematis muncul, mereka menggunakan ungkapan usia dan jenis kelamin ini untuk menjustifikasi diri mereka sendiri."

Tidak ada alasan untuk meragukan pernyataan Graeber ini tidak hanya berlaku pada pembedaan usia dan gender, tetapi juga kekayaan dan kekuasaan. Barclay (2009:140) dengan nada yang sama juga menyatakan bahwa "seringkali pemimpin-pemimpin dalam masyarakat tanpa negara berubah menjadi pejabat pemerintah sebagai akibat dari pertemuan dengan negara-bangsa yang telah ada sebelumnya." Ini yang terjadi dengan suku terstratifikasi seperti Tamambaloh. Mereka telah memiliki kepala suku atau kampung yang mereka sebut *indu banua*. Ketika Tamambaloh mengakui kekuasaan Belanda, kepala-kepala mereka kemudian diangkat dengan fungsi yang sama seperti di Iban: perwakilan masyarakat ke pemerintah, serta menarik pajak dan menengahi perselisihan. Posisi ini kemudian dihapus dan diganti menjadi *tumenggung* (baik di Iban dan Tamambaloh, warisan *tumenggung*

yang dikenalkan penguasa dari luar ini masih bertahan sampai sekarang. Saya tidur di rumah mereka).

Dalam teorinya mengenai modal sosial (*social capital*), Bourdieu menunjukkan bagaimana modal sosial dapat digunakan secara praktis untuk menghasilkan atau mereproduksi ketidak-setaraan. Misal, orang mendapatkan akses ke posisi yang kuat melalui hubungan langsung dan tidak langsung dari koneksi sosial. Bourdieu memandang bahwa modal sosial memungkinkan seseorang untuk mengerahkan kekuatan pada kelompok atau individu yang memobilisasi sumber daya. Baginya, modal sosial tidak tersedia secara seragam untuk anggota kelompok atau kolektif tetapi tersedia bagi mereka yang memberikan upaya untuk mendapatkannya dengan mencapai posisi kekuasaan dan status dan dengan mengembangkan niat baik.[55]

Sebagian besar suku pedalaman, saya percaya, tidak menyediakan sarana untuk pencapaian semacam itu, ataupun jika memungkinkan, capaiannya mestinya minimal atau wujudnya dibelokkan atau diarahkan pada sesuatu yang tidak berdampak dalam basis harian. Misalnya, orang diperbolehkan kaya, tetapi mereka mencoba memastikan bahwa dengan kekayaan itu, ia tidak dapat memerintah yang lain dengan semena-mena. Selain itu, suku egalitarian punya mekanisme untuk mencegah tumbuhnya hierarki dari dalam masyarakat mereka sendiri. Ketika masyarakat asefalus kemudian dipasang kepala, itu artinya posisi kekuasaan dan status itu jalannya sudah dibuat, disediakan, dimuluskan dan dilapangkan oleh penguasa dari luar. Dari kepala itulah penjajahan menjadi mudah diwujudkan.

---

[55] Lebih lanjut soal ini, silahkan periksa "The Forms of Capital" oleh Pierre Bourdieu (1986) dalam *Handbook of Theory and Research for The Sociology of Education*, disunting oleh J. G. Richardson. New York: Greenwood Press, hlm 241–258.

Dalam suratnya yang ditulis selama di Kalimantan, James Brooke, dengan terang-terangan menuduh bahwa perdagangan bukannya menjadi "berkat, sebaliknya menjadi kutukan." Brooke (1842:10) menjelaskan:

> "...semakin kaya suatu negeri, dan semakin besar permintaan oleh kapal-kapal Eropa untuk komoditas pokok, semakin celaka pula penghuninya dan semakin rakus para kepala suku, yang menggerakkan orang-orang ke tenaga kerja yang tak terbayar, selama ada permintaan, hingga terjadi pengabaian atas pencapaian pertanian mereka, yang menjadi sandaran pangan mereka."

Dalam suratnya yang kelak dipublikasikan menjadi buku setahun setelah ia menjadi Raja di Sarawak, Brooke juga mencatat bahwa kepala suku semakin kaya, tetapi penduduknya sangat miskin. Dalam surat tersebut, kita bisa dengan jelas melihat bahwa perdagangan telah membuat kepala suku menjadi tengkulak dari sesama orang Dayak itu sendiri. "Perdagangan terbatas pada beberapa kepala suku dan nahkoda, dan sebagai produsen orang-orang Dayak hampir tidak memperoleh keuntungan apapun," tulis Brooke (1842:10-11).

Jika seseorang mempelajari historiografi Indonesia dengan baik, pada umumnya dapat disimpulkan bahwa raja-raja bertanggungjawab besar terhadap memuluskan kolonialisme Eropa di nusantara. Pramoedya Ananta Toer dalam suatu wawancara pernah mengatakan bahwa "orang Jawa hanya tahu bagaimana kerja dan patuh. Mereka tidak peduli apakah mereka diperas dan siapa yang memeras mereka. Mereka hanya bekerja." Jadi sebagai bangsa, menurut Pram, pada akhirnya orang Jawa hanya punya satu mimpi atau cita-cita: bagaimana supaya tidak usah bekerja lagi. Ia memandang bahwa bentuk setia dan patuh terhadap ata-

san ini sebagai bentuk jawaisme, yang ia sebut fasisme Jawa. Prinsip jawaisme ini adalah:

> "...taat dan setia yang membabi-buta kepada atasan dan tidak memikirkan pihak lain sama sekali. Inilah mengapa Pulau Jawa ini dijajah oleh berbagai bangsa asing selama berabad-abad, karena kaum elit Jawa berkolusi dengan kekuatan kolonial yang mencari rempah-rempah. Rakyat tidak berani menentang kaum elitnya maupun para penjajahnya. Sudah sejak awal kaum elit disuap oleh para penjajah, dan Jawa jatuh ke tangan penjajah itu tanpa perang. Para pemimpin kita semua tidak punya moral. Dan sejak itu tidak ada yang berubah" (Toer, 2006:73).

Dalam konteks kooptasi, baik kepala suku maupun raja pada dasarnya sama. Posisi ini memungkinkan bentuk kekuasaan yang lebih besar dan kuat untuk mencengkram dan mengendalikan seluruh bagian *tubuh* yang lain (baca: masyarakat). Meski begitu, kita harus membedakan konteks apa yang Pram dan saya sedang bahas di sini. Pram sedang membicarakan masyarakat feodal kerajaan, dimana negara kolonial yang baru atau coba bentuk tengah menaklukan kerajaan yang sudah ada sebelumnya. Sementara saya membicarakan negara yang mencoba menaklukan masyarakat tanpa negara, yang berarti mereka butuh untuk menciptakan penguasa (jika mereka tidak memilikinya) atau menunjuk kelas penguasa (kepala suku) sebagai tangan kanannya.

Proses pencaplokan negara ke negara lain maupun negara ke tanpa negara sama-sama proses yang tidak stabil. Ketika suatu negara dicaplok oleh negara lain, biasanya penggerak pemberontakan adalah keluarga mahkota yang tidak senang dengan penguasa boneka, seperti Pangeran Antasari maupun Pangeran Diponegoro. Akibatnya, pemberontakan macam ini lebih mudah tercatat sejarah, sebab sejarah kita selama ini adalah sejarah para

penguasa. Sebaliknya, pemberontakan masyarakat tanpa negara yang tidak memungkinkan terciptanya kelompok oposisi di dalam istana akan terjadi secara sporadis oleh masyarakat itu sendiri atau oleh tokoh-tokoh masyarakat (dan karena itu tidak seberuntung pemberontak dari kalangan istana yang lebih dihargai dalam sejarah). Kenyataannya, sejarah di pedalaman Kalimantan telah diwarnai serangkaian pemberontakan dan pembangkangan sipil baik skala besar dan kecil, kepada setiap otoritas yang ada, nyaris tanpa henti. Di beberapa tempat ini berlangsung hingga jangka waktu yang lama dan tidak pandang bulu. Artinya, ketidakpatuhan diwujudkan tidak hanya kepada "penguasa" yang muncul dari dalam masyarakat mereka, tetapi juga penguasa alien yang mencoba menaklukan mereka. Dayak tidak patuh semudah itu. Saya akan bahas ini nanti pada Bagian 7.

JARINGAN POLITIK TERDISTRIBUSI

Di atas kepala suku atau kampung ini, tidak ada lagi posisi yang secara struktural lebih tinggi dan tidak ada lembaga politik lintas kampung yang dapat disebut sebagai negara atau kerajaan dimana kekuasaan dan pengambilan keputusan menjadi terpusat. Hose (1912a:40) menyatakan bahwa di antara Kayan, "tidak ada organisasi politik di luar koherensi dan aliansi yang longgar untuk pertahanan dan pelanggaran komunitas kampung seseorang dari negeri [*country*] tetangga." Milles (1966:2) juga menyatakan bahwa "secara tradisional, mereka [Ngaju] tidak memiliki lembaga formal pemerintahan yang khas seperti negara, dan sistem keturunan yang bercabang berkontribusi pada solidaritas masyarakat tanpa negara."

Keseluruhan suku pada dasarnya adalah komunitas otonom yang terdesentralisir. Sellato (2004:172) menyatakan bahwa "komunitas Aoheng tetap merupakan entitas otonom sepanjang sejarah mereka." Sementara itu King (1985:83) menyatakan di

Tamambaloh, "tiap rumah memiliki otonomi yang cukup besar dalam urusan politik dan ritual dan terutama bertanggung jawab kepada kepala rumahnya." Begitu juga di antara Kayan, "...tidak terdapat ikatan formal antara berbagai sub-suku dan kampung. Setiap kampung benar-benar independen satu sama lain lain, kecuali untuk masalah adat dan untuk tetap berhati-hati dalam menetapkan urusan penting apa pun (seperti pemindahan desa atau ekspedisi perang), kepala kampung akan meminta nasihat, dan, jika perlu, kerjasama para kepala kampung tetangga Kayan yang lain" (Hose, 1912a:64). Kesatuan *utus* Ngaju juga digambarkan "tidak memiliki otoritas administrasi peradilan terpusat dan tidak memiliki wilayah sendiri" (Miles, 1966:2). Bernard Sellato (2007:20) tentang kehidupan sosial masyarakat Dayak Punan menyatakan:

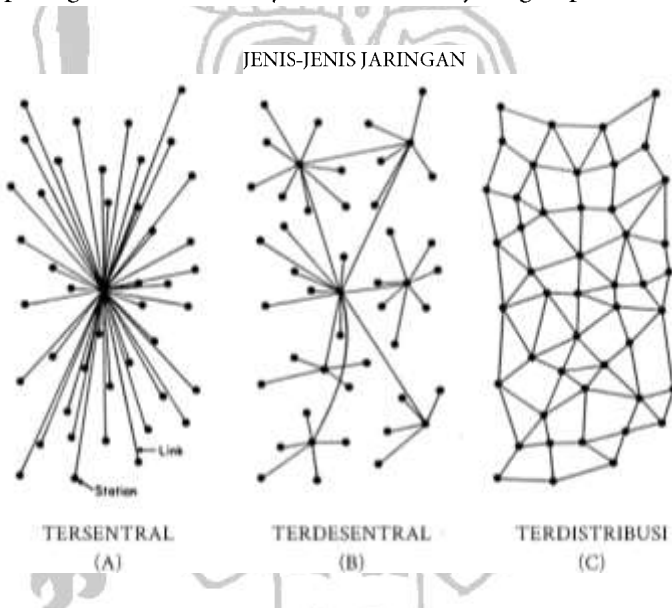
> "Setiap kelompok etnis atau suku pengembara terdiri dari sejumlah kelompok otonom yang berbeda-beda. Meskipun kelompok-kelompok ini terkait satu sama lain karena darah dan perkawinan dan sering berbagi wilayah, suku secara keseluruhan tidak menunjukkan bentuk organisasi politik, dan kelompok-kelompok tersebut tetap cukup terisolasi satu sama lain, kecuali untuk barter sesekali dan beberapa tingkat perkawinan."

Nieuwenhuis (1904:54) dalam laporannya dari Mahakam mencatat "keunikan semua Bahau adalah bahwa suku-suku mereka yang merdeka, meskipun tidak saling berperang, hanya sedikit bercampur" dan...

> "Urusan internal suku Mahakam tidak dipengaruhi oleh siapa pun kecuali anggota suku itu sendiri. Dalam hal ini, otonomi suku dipatuhi dengan ketat. Bagi orang Eropa yang terbiasa dengan kondisi yang berbeda, tampak mengejutkan bahwa suku-suku kecil seperti itu dapat hidup

secara independen satu sama lain dan dengan sedikit hubungan satu sama lain di sungai yang sama" (1904: 284).

Mudah untuk mengutip tanpa kita benar paham maksud sebenarnya dari apa yang dimaksud dengan "otonom" dan "independen" itu. Jadi, saya akan menjelaskan bagaimana masyarakat tanpa negara itu sebenarnya dalam situasi jaringan politik.

JENIS-JENIS JARINGAN

Pertama, ada manusia yang tinggal di suatu kampung dan ada manusia lain dengan kemiripan kultural yang sama yang hidup dalam kampung berbeda. Nah, masing-masing kampung ini punya kapasitas penuh untuk mengatur kehidupan dalam kampung mereka sendiri tanpa penguasa dengan menekankan pentingnya musyawarah dan mufakat untuk pengambilan keputusan sebagaimana telah saya sampaikan sebelumnya. Inilah demokrasi tanpa negara. Inilah otonomi yang dinikmati tiap kampung. Suatu kampung tidak dapat mengatur kampung yang lain dan sepenuhnya hanya mengurus kampungnya sendiri.

Kedua, masing-masing kampung ini juga berkomunikasi, berkoordinasi, bekerjasama atau membentuk persekutuan secara longgar. Persekutuan ini diperlukan khususnya berfungsi untuk perjanjian saling melindungi dan saling membantu dalam perang. Mereka terikat satu sama lain dengan perkawinan, khususnya bagi suku-suku yang menekankan eksogami, yaitu pernikahan dengan orang dari luar kampung mereka. Terkadang ini juga terjadi dengan munculnya sosok kharismatik panglima perang yang berhasil menggerakan banyak kampung untuk bersatu dan lebih sering lagi karena persamaan leluhur yang dapat ditelusuri dalam mitologi penciptaan, migrasi atau asal-usul moyang yang sama. Silsilah leluhur dapat dilacak berhubungan ke kampung lain.

Ketiga, dalam hubungan antar-kampung yang otonom ini, tidak ada yang namanya pusat. Ini artinya, kekuasaan terdistribusikan secara merata. Masing-masing kampung berhubungan dengan bebas tanpa diwakilkan kampung lain. Jenis jaringannya, kalau divisualisasikan, lebih mirip seperti kekacauan yang rapih ketimbang seperti jaring laba-laba. Suatu stasiun tertaut (*link*) dengan stasiun lain secara longgar sesuai dengan keperluannya. Dayak dalam hal ini diwakili oleh jenis jaringan C, sementara negara atau kerajaan adalah model A (lihat gambar sebelumnya).

Beberapa suku berangkat lebih jauh dengan membentuk sejenis konfederasi yang dapat diwakili pada model B yang terdesentralisasi. Ma'anyan di Barito Kalimantan Tengah mengenal sejenis aliansi kampung, seperti Paju Sapuluh (sepuluh kampung) yang berpusat ke Sanggarwesi serta Paju Epat (empat kampung) yang berpusat ke Telang. Kampung Dayak Simpakng dan Krio dari aliran sungai Kumandang, Kualan dan Banjur juga mengenal aliansi sembilan kampung.[56] Seiring dengan makin menguatnya

---

[56] Untuk Ma'anyan, lihat Hadi (2019) dan Hudson (1972). Sementara untuk Simpakng lihat Djuweng (1999), Bamba (2002), Sellato (1999), Wadley dan Smith (2001 dan 2002).

peran negara di pedalaman, persekutuan ini tidak berfungsi lagi (kecuali di Krio), setidaknya, tidak secara politis. Hari ini keduanya lebih menjadi penanda kultural dan identitas etnis suku-suku tersebut.

Istilah untuk menyebut jenis organisasi politik kita saat ini kurang memadai. Istilah yang ada kurang memuaskan dan malah mengaburkan cara kerja organisasi politik tersebut. Ketika saya menyebut "konfederasi", istilah ini jangan disamakan dengan federalisme Amerika Serikat yang pada dasarnya merupakan aliansi negara-negara yang lebih kecil, sebagaimana Republik Indonesia Serikat (RIS). Yang saya maksud di sini adalah federalisme yang merujuk pada pengertian yang diusulkan anarkis Perancis, Pierre-Joseph Proudhon dan anarkis Amerika, Murray Bookchin.[57] Konfederasi anarkis menyandarkan dirinya pada otonomi tiap kampung (komune) untuk menentukan apa yang terbaik bagi diri mereka sendiri berdasarkan demokrasi langsung. Tetapi mereka terhubung bersama dalam ikatan resmi (bisa jadi perjanjian, piagam, konstitusi) yang sifatnya formal. Jenis jaringannya terdesentralisasi seperti model B. Konfederasi macam ini salah satunya adalah *watu pinawetengan* di Sulawesi Utara yang terdiri atas sembilan suku Minahasa. Konstitusi dari persekutuan dari masyarakat primitif biasanya punya bentuk berbeda. Terkadang itu adalah batu, legenda, atau ritual.

Dayak Simpakng dan Krio tidak membentuk kerajaan, meski banyak orang Dayak hari ini menyebutnya sebagai "kerajaan". Djuweng (2003 :131) pernah menyinggung mengenai Raja Siak Bahulutn, yang sudah saya singgung sebelumnya sebagai

---

[57] Lihat *The Federative Principle* (1863) oleh Pierre-Joseph Proudhon. Untuk ide Bookchin, lihat *Politik Ekologi Sosial* (2017) oleh Janet Biehl yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Bukunya dapat diunduh gratis. Ide Bookchin saat ini diterapkan oleh Administrasi Otonom Suriah Utara dan Timur, atau yang lebih dikenal dengan Rojava (sebelumnya Konfederasi Suriah Utara).

pemimpin yang kejam dan coba disingkirkan oleh masyarakatnya: "...di hulu sungai Krio yang dikenal dengan sebutan *Babio Tanah Tarah, Pupuk Tagua, Ncuke Riapm Bunga* terdapat seorang penguasa (bukan kerajaan) yang bernama Raja Siak Bahulutn." Tetapi dalam satu karangannya yang lain, ia malah menyatakan hal yang sebaliknya: "...ternyata terdapat sebuah Kerajaan Dayak yang lebih dikenal dengan sebutan Kerajaan Ulu Are atau Ulu Aik... Meskipun Raja Ulu Are tidak memiliki kekuasaan eksekutif seperti lazimnya para Sultan Melayu yang tercermin dalam pemungutan pajak hasil bumi" (Djuweng, 1999:105). Ulu Are juga merujuk secara genealogis (meski sekedar legenda) ke Siak Bahulutn.

Dalam persekutuan kampung Krio dan Ma'anyan, tiap kampung punya pemimpin dan otonominya sendiri, sebagaimana suku Dayak lain. Tapi ada satu pemimpin besar yang status posisinya lebih tinggi ketimbang yang lain. Simpakng menyebutnya sebagai *umakng desa samilan domong sapuluh* yang berarti "wilayah sembilan desa dengan sepuluh domong" sementara Ma'anyan menyebutnya *mantir epat pangulu isa* yang artinya "empat mantir satu penghulu". Baik di Ma'anyan maupun di Simpakng /Krio, ada satu tetua dari pemimpin adat, yang menjadi pemimpin tertinggi suku tersebut. Simpakng disatukan olah satu pemimpin tertinggi bergelar Raja Singa Bansa dan Ma'anyan oleh keturunan yang dapat dilacak dari masa Nan Sarunai hingga Suta Uno. Hingga hari ini, keturunannya masih mendapatkan kehormatan di masyarakat.

Sementara persekutuan Ma'anyan lebih politis, sebaliknya Simpakng lebih menekankan aspek spiritual. Mereka lebih tepat disebut sebagai, saya mengusulkannya, "konfederasi ritual". "Raja Ulu Are," tulis Djuweng (1999), "adalah pemimpin simbolis dari federasi regional kelompok Dayak, karena ia diyakini telah dipercayakan oleh *Pareman Tuan Datuk Patara Guru* (Sang Pencipta) dengan otoritas untuk menjaga perdamaian dan keamanan di an-

tara masyarakat Dayak." Tetapi secara politik, ia telah dikarakteristikan sebagai raja tanpa kerajaan:

> "Tidak seperti raja lainnya, RHA tidak memiliki kekuatan politik; dia bukan raja dengan pemerintahan feodal. Kenyataannya, RHA sama sekali tidak punya pemerintahan. Dia adalah pemimpin spiritual tertinggi orang Dayak. Ia memiliki wilayah yang disebut Desa Sembilan Demung Sepuluh, tetapi itu bukan wilayah negara. Ini lebih merupakan wilayah pengikatan budaya yang mengakui dia sebagai pemimpin adat tertinggi... RHA bukanlah raja dalam arti politik apa pun" (Bamba, 2000).

Yang membedakan dua konfederasi ini adalah RHA menjadi pemersatu beberapa suku di Ketapang dan berpengaruh ke beberapa kabupaten di Kalimantan Barat. Sementara itu, konfederasi Ma'anyan merupakan persekutuan kampung untuk satu suku yang sama yang berada dalam wilayah geografis yang relatif berdekatan. Pada sebagian besar periode sejarah, tidak ada lagi yang namanya perhimpunan suku-suku yang berbeda dan berkerjasama saling membantu satu sama lain. Setidaknya begitu yang saya ketahui selama penelitian ini.

Mengapa suku-suku yang berbeda di pedalaman Kalimantan tidak membentuk konfederasi seperti model B? Berikut pendapat saya. Populasi pedalaman tersusun dari berbagai kelompok migrasi yang berbeda. Ketika suatu suku masuk semakin ke pedalaman dan bertemu suku lain yang telah lebih awal menempati suatu wilayah, interaksi antar suku dapat berakhir damai dan berujung pada pembauran atau kohabitasi: mereka hidup bersama-sama sebagai tetangga. Ketika mereka gagal menjalin hubungan baik, mereka tidak punya masalah untuk berperang. Sekitar setengah milenia yang lalu (abad 13 hingga 15), banyak wilayah di pulau terbesar ketiga di dunia ini tidak berpenghuni. Mereka da-

pat berperang lalu mengusir (atau kalah) hingga salah satu kelompok atau suku mundur dan bermigrasi ke tempat yang lain atau diserap dalam perbudakan khususnya oleh suku terstratifikasi. Ketika negara baik Melayu dan kolonial semakin kuat di pesisir dan menjepit suku-suku semakin ke pedalaman, mereka tetap tidak sudi untuk berdamai satu sama lain karena telah terbiasa berperang. Di antara suku-suku pedalaman, perseteruan dengan saling balas serangan tak henti-henti memang ditakuti, tetapi tidak selalu dihindari. Sejarah malah menunjukkan bahwa suku-suku ini melakukan sedikit usaha untuk menghindarinya, kalau bukannya memang menghendakinya.

Mereka tidak membentuk negara atau kerajaan. Tetapi karena permusuhan dan berperang sejak lama, mereka juga enggan membentuk konfederasi. Dayak bukannya tidak memiliki kapasitas untuk itu, sebab aliansi kampung menunjukkan bahwa mereka mungkin bisa membentuk aliansi yang lebih besar lagi hingga ke sungai-sungai lain. Tetapi hal ini adalah sesuatu yang mereka memang tidak kehendaki dan jadi salah satu penyebab mengapa mereka begitu mudah ditaklukan. Klasik sekali: tidak ada persatuan. Suku-suku itu mempertahankan hubungan persahabatan atau deklarasi perang satu sama lain, biasanya, melalui penarikan garis keturunan yang sama:

> "Meskipun komunikasi antara cabang-cabang masyarakat yang sangat terpisah sangat sedikit dan jarang, namun semuanya terikat bersama oleh sentimen yang sama untuk nama suku, reputasi, tradisi, dan adat istiadat. Para kepala suku mengingat dan mewariskan dari generasi ke generasi sejarah migrasi cabang-cabang utama suku, nama-nama dan silsilah kepala suku, dan kejadian-kejadian penting yang mempengaruhi salah satu cabang" (Hose, 1912a:63).

PENUTUP

Saya bukan satu-satunya orang Dayak yang mengklaim bahwa masyarakat Dayak tradisional adalah masyarakat tanpa negara, tanpa raja. Beberapa penulis lokal, yang berasal dari Dayak sendiri, cukup teliti untuk memahami hal ini, meski tentu mereka tidak menggunakan istilah "anarki". Herculanus Aten (dalam Andasputra, 2011:25), dalam tulisannya mengenai demokrasi Kanayatn mengakui bahwa "masyarakat adat Dayak Kanayatn yang bermukim di Banying tidak mengenal struktur pemerintahan dengan sistem politiknya untuk mengatur *policy* demokrasi yang ada, seperti yang kita lihat sekarang ini hidup di negara Republik Indonesia." Ia merujuk pada praktik musyawarah, mufakat dan praktik adat di dalam masyarakat sebagai "demokrasi".

Katakan saja Nan Sarunai adalah kerajaan Dayak. Tetapi sejarawan pada umumnya menyebut Nan Sarunai sebagai "negara suku" karena "penataan organisasi bernegara secara sederhana" dan pusat pemerintahannya diatur dari rumah betang (Ideham, dkk., 2003:36). Dapatkah kita curigai bahwa pemerintahan yang sederhana adalah ketiadaan pemerintahan sama sekali? "Negara suku" sendiri adalah istilah yang absurd karena seperti telah saya jelaskan, *negara* dan *suku* selalu ada dalam posisi yang bertentangan.

Ada sebuah karya sastra berjudul *Maanyan Berkisah* yang diterbitkan mandiri dan disebarkan secara digital di internet oleh Niklous Pronika, seorang Dayak Ma'anyan. Dalam salah satu bagian, ia menulis dialog antara Panglima Laut kerajaan Majapahit, Laksamana Nala, atau disebut Pudayar, dengan seorang pemimpin Ma'anyan. Percakapan ini mengekspresikan kesadaran yang saya maksud, diartikulasikan secara jelas dan karena percakapan ini terlalu penting dan menarik, maka saya kutip seluruhnya, dari penulis Dayak sendiri:

"Dari apa yang kalian miliki ini, segala kemewahan dan kemakmuran, dimanakah para penjaga dan para prajurit yang menjaga negeri ini dari musuh atau serangan orang–orang yang ingin menguasai Nan Sarunai ini Tuan?" tanya Pudayar.

Amah Jarang menjawab, "tidak ada kekuatiran dalam kedamaian. Kami tidak memiliki musuh ataupun keinginan untuk memusuhi bangsa lain. Kami tidak suka kekerasan dan kejahatan. Ada hukum adat yang menjaga kami di sini. Tidak ada yang perlu ditakuti. Keamanan adalah milik bersama, maka karena itu juga harus dijaga oleh bersama. Beruntungnya selama negeri Nan Sarunai ini terbuka bagi para pendatang, sampai saat ini tidak ada sekalipun hal–hal buruk yang mengancam kedamaian dan sukacita di negeri ini Tuan."

"Siapakah Raja Tuan di negeri ini?" lanjut Pudayar

"Kami tidak memiliki raja, kami di sini semuanya sama, yaitu satu derajat seperti manusia lainnya. Namun kami memiliki suatu kelompok masyarakat adat yang bertugas mengatur segala hal yang berkaitan dengan hukum adat, kesenian dan kehidupan, bernama Pangunraun Jatuh. Kita mengajak, bukan memerintah, karena mengerjakannya secara bersama–sama."

"Kami juga punya orang yang dipercayakan oleh semua warga untuk memimpin mereka. Orang–orang di sini karena sedikit terpengaruh oleh kebudayaan lain menyebut pemimpin itu adalah Raden Anyan. Dan dia adalah saya sendiri Tuan," jawab Amah Jarang dengan rendah hati (2014:59-60).

Dayak telah lama tertindas, dan banyak dari pengetahuan sejarah yang sebagian besar lisan, hilang. Dalam situasi seperti itu, orang Dayak hari ini berusaha keras untuk menggali kembali sejarah leluhur mereka sebagai bagian dari merekonstruksi politik identitas dengan data-data yang sebagian besar konspiratif.

Tetapi dalam proses pencarian itu, yang ditanyakan adalah "sebelum Indonesia merdeka atau dijajah Belanda, siapa raja kami?" Ini sangat mudah dimaklumi. Masyarakat tanpa negara dipandang mustahil dan mungkin jika ada, diam-diam diasumsikan sebagai binatang atau manusia dengan kebudayaan rendah. Ini belum termasuk pandangan bahwa masyarakat pasti membentuk negara atau kerajaan. Membentuk kerajaan adalah salah satu prasyarat untuk dilihat telah memiliki kebudayaan yang tinggi. Karena enggan ditimpa stigma "berkebudayaan rendah" orang Dayak di hampir seluruh wilayah Kalimantan merujuk entitas politik yang ada sebagai "kerajaan". Menggunakan istilah ini akan menghantarkan mereka pada penggambaran kejayaan masa lalu, khayalan romantis tentang raja berbudi luhur yang me(mimpi)n masyarakat yang sejahtera yang hidup di wilayah yang berdaulat dengan tanah-tanah yang subur. Lagi pula, siapa yang tidak mau punya sejarah nenek moyang yang demikian? Kurang masuk akal untuk menautkan diri mereka kepada Majapahit, atau Sriwijaya, atau hingga batas tertentu, dengan Banjar dan Brunei. "Pasti dulu Dayak punya kerajaan," khayal banyak orang hari ini.

BAGIAN 4

Solidaritas Horizontal

"Dan ketika kita berusaha untuk menembus kegelapan abad lampau, kita menemukan kehidupan suku yang sama, asosiasi manusia yang sama, betapapun primitifnya, untuk saling mendukung."

Peter Kropotkin, *Mutual Aid* (1902)

ASIH ingat soal Siak Bahulutn? Legenda kepala suku Dayak yang kejam dan kemudian coba dibunuh itu punya banyak versi. Salah satu yang saya dapatkan adalah ia membuat perintah yang aneh: membangun ladang yang sangat luas untuk kemudian diatapi dengan bangunan jerami agar subur. Ladang itu mesti dijaga oleh penduduk. Setelah tumbuh besar dan subur, atap itu dibongkar dan panen padi dilakukan dengan cara dipetik. Karena ia tidak makan sembarangan, maka padi yang dipanen tidak ditumbuk, tetapi dikupas satu-satu![58] Raja dan kepala suku yang dibunuh dalam berbagai legenda seperti telah

[58] Saya mendapatkan versi ini dari naskah hasil transkripsi penelitian Gusti Eka dari Sekadau yang tidak diterbitkan. Lihat juga "Struktur dan Fungsi Sastra Lisan Masyarakat Senganan Kecamatan Sekadau Hilir Kabupaten Sekadau" oleh Gusti Eka Firmanda, Chairil Effendy, A. Totok Priyadi dalam *Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran Khatulistiwa*, Vol 7, No 3 (2018), hlm 1-10.

saya jelaskan sebelumnya, memang membuat permintaan yang aneh-aneh. Tugau meminta masyarakat membangun rumah panjang yang sangat megah dengan meminta tumbal dua anak perempuan dari pengikutnya; Suka Tunggal meminta dibuatkan tiang, yang kemudian harus dikecilkan hingga setipis tusuk gigi yang malah ia patah-patahkan ke dalam kotak pinangnya. Pemimpin yang dibunuh dan diasingkan adalah mereka yang memberikan perintah dan bukannya bekerjasama dan gotong-royong. Pesan moralnya bukan sekedar soal kepala suku yang kejam, tetapi perintah yang keterlaluan untuk kerja-kerja yang sering tidak produktif dan tidak ada manfaatnya –dimana ia sendiri tidak bekerja, disertai sarana koersif untuk menghukum pembangkangan.

Peter Gelderloos dalam *Anarchy Works* (2010), telah memberikan definisi yang baik mengenai apa itu asosiasi sukarela dan bantuan timbal-balik (*mutual aid*), yang pada dasarnya adalah "gotong-royong". Definisi Gelderloos yang akan saya gunakan sebagai rujukan dalam pembahasan bagian ini.

> "**Mutual Aid**: Orang harus membantu satu sama lain secara sukarela; ikatan solidaritas dan kemurahan hati membentuk perekat sosial yang lebih kuat daripada rasa takut yang diilhami oleh hukum, perbatasan, penjara, dan tentara. Saling membantu bukanlah bentuk amal atau pertukaran zero-sum[59]; baik pemberi dan penerima adalah sama dan dapat dipertukarkan. Karena tidak ada yang

[59] Dalam *game theory*, permainan zero sum game mengacu pada suatu kondisi dimana keuntungan yang diperoleh satu orang (satu kelompok) menyebabkan kerugian untuk orang lain (kelompok lain) dalam jumlah yang sama. Efek bersih atau total untuk semua orang yang terlibat dalam permainan adalah nol. Permainan poker merupakan salah satu contoh dari permainan zero sum di mana uang taruhan yang diperoleh oleh si pemenang bersumber dari pihak yang kalah. Contoh lainnya adalah pertandingan olahraga, adanya juara menunjukkan adanya pihak yang telah dikalahkan.

memegang kekuasaan atas yang lain, mereka meningkatkan kekuatan kolektif mereka dengan menciptakan peluang untuk bekerja sama.

Asosiasi Sukarela: Orang-orang harus bebas untuk bekerja sama dengan siapa pun yang mereka inginkan, sesuka mereka; demikian pula, mereka harus bebas untuk menolak hubungan atau pengaturan apa pun yang menurut mereka tidak menarik bagi mereka. Setiap orang harus bisa bergerak dengan bebas, baik secara fisik maupun sosial. Kaum anarkis menentang segala jenis batasan dan kategorisasi yang memaksa berdasarkan kewarganegaraan, jenis kelamin, atau ras."

Meski definisi di atas ditulis oleh anarkis, saya berpendapat bahwa hal inilah yang diterapkan (dan punya banyak beragam istilah dalam bahasa lokal suku-suku di Kalimantan). Dalam bagian ini saya mencoba menjabarkan gambaran umum mengenai gender, kepemilikan, solidaritas, praktik berbagi sumber daya, gotong-royong, nilai-nilai sosial dan pada kenyataannya hampir semua hal yang menyangkut kehidupan harian orang Dayak. Saya memusatkan pembahasan ini dengan menilik kepada Iban dan Tamambaloh, dua suku yang hidup bertetangga di Kapuas Hulu, Kalimantan Barat, yang secara mencolok sangat berbeda tetapi di saat bersamaan juga sama. Iban saya harap mewakili suku yang relatif egalitarian dan Tamambaloh untuk suku-suku lain yang terstratifikasi. Dengan mematok dua suku ini, saya berasumsi bahwa keduanya dapat dijadikan sebagai pembanding untuk melihat masyarakat Dayak secara keseluruhan. Untuk mencegah pukul rata atas masyarakat pedalaman yang beragam, saya juga tetap menggunakan bahan-bahan dari banyak literatur mengenai suku lain termasuk dari pengamatan dan pengalaman saya sendiri. Tujuannya: saya mengklaim Dayak itu anarkis tidak hanya dari bagaimana mereka mengatur relasi kuasa antara kepala suku dan

masyarakat, tetapi juga bagaimana mereka mengatur bentuk hubungan kerja, solidaritas dan saling membantu.

PEDALAMAN: SITUASI & KONDISI

Kalimantan hingga beberapa dekade yang lalu sesungguhnya merupakan masyarakat berkebudayaan sungai. Perjalanan lintas kota mesti menggunakan perahu atau kapal, dan pasar-pasar di hilir umumnya terletak di dermaga atau bahkan berlangsung di atas sampan. Tidak kurang dari tiga dekade yang lalu, sebelum jalan-jalan besar membelah hutan yang megah, sungai-sungai raksasa adalah urat nadi kehidupan Kalimantan. Sungai adalah jejaring dimana sumber kehidupan berasal dan mengalir. Orang-orang di pedalaman adalah tangan pertama dimana hasil hutan itu sampai kepada desa-desa pinggiran sungai, untuk kemudian dibawa ke hilir atau diambil oleh para pedagang Melayu dan Tionghoa secara berkala (banyak dari keturunan Tionghoa ini telah dianggap sebagai bagian dari penduduk lama kota-kota di hilir). Bukan berarti bahwa jalur darat tidak memungkinkan, tetapi sungai telah menjadi jalan raya dimana komoditas dapat dengan mudah diangkut dalam jumlah besar. Dari sini orang Dayak bisa mendapatkan benda-benda yang tidak dapat mereka hasilkan sendiri, seperti garam, tempayan, gong, tembikar, atau manik-manik.

Seluruh masyarakat pedalaman baik Dayak dan Melayu, telah menanam padi, sesuatu yang dicurigai oleh para ahli telah dibawa sebagai kemampuan asali migrasi *homo sapiens* paling awal di pulau ini. Sebagian besar menanam padi lahan kering (di Jawa disebut padi *gogo*) di ladang yang berpindah-pindah atau di tanah berawa (*paya*). Hanya sedikit yang menanam di sawah teririgasi, seperti Kadayan dan Kelabit. Sisanya adalah para nomaden berpopulasi kecil yang mengembara di rimba untuk berburu hewan liar dan meramu buah-buahan.

Hutan dan sungai telah menjadi bagian penting bagi penghidupan masyarakat. Mereka menangkap ikan, babi, kera, rusa, dan banyak hewan lain. Di beberapa tempat, ekosistem alaminya masih cukup baik sehingga jerat cukup dipasang dalam radius kurang dari tiga kilometer dari rumah panjang. Saya juga girang karena berpapasan dengan seekor pelanduk dewasa ketika sedang mengendarai motor ke ladang tidak jauh dari belakang rumah panjang di Sungai Embaloh. Pun pada hari pertama di Ngaung Keruh, saya langsung diajak membakar babi yang baru saja terperangkap jerat. Tidak kurang dari beberapa tahun lalu, seorang yang lebih muda dari saya masih bisa mendapatkan dua babi dan satu rusa dalam satu hari berburu di tempat ini.

Di banyak tempat, kemewahan ini seringkali sudah hilang dan tampak memprihatinkan. Saya kadang dijamu dengan telur dan mie instan. Di beberapa tempat yang dikelilingi rawa atau perkebunan sawit, mereka semakin kesulitan mendapatkan sayur dan daging buruan. Saya pernah melihat empat senapan, yang semuanya berdebu dan hanya satu yang sering digunakan untuk menembak tupai di kebun sawit. Dinding-dinding ruang tamu masih tergantung tanduk rusa yang telah dipenuhi sarang laba-laba, bukti bahwa dulu mereka pernah berburu.

Komposisi penduduk pedalaman menciptakan ceruk dimana sebagian besar populasinya terdiri dari anak kecil atau orang tua. Para pemuda pergi dari kampung mencari kerja di perusahaan penebang kayu, sawit, tambang emas, atau kemanapun mereka dapat pergi. Beberapa ke Malaysia, atau pergi ke tempat yang sangat jauh melintasi kabupaten dan provinsinya. Yang cukup beruntung kuliah ke kota, tetapi sedikit yang ke Jawa. Mereka kemudian menikah dan menetap di luar daerah. Penduduk di kampung sebagian besar memiliki mata pencaharian yang cukup seragam. Dimana ada tambang emas, hampir seluruh laki-laki mengerjakannya. Begitu pula dengan kelapa sawit, berladang atau perusahaan penebangan pohon. Situasinya beragam.

Hanya sedikit orang Dayak di banyak wilayah pedalaman yang masih subsisten, meski di beberapa kampung saya menemuinya, atau di kampung lain paling-paling berlaku di antara orang tua. Mereka bercocok tanam untuk kebutuhan sendiri dan kelebihannya ditukar untuk mendapatkan barang-barang yang tidak dapat mereka hasilkan. Tamambaloh maksimal menanami ladang yang sama selama dua tahun. Setelahnya mereka harus berpindah ke lahan baru untuk musim tanam berikutnya. Di wilayah dimana lahan subur cukup luas, beberapa ladang dibiarkan liar kembali bahkan selama sepuluh hingga dua puluh tahun. Tapi ini jarang sekali. Sebagian besar kembali ke lahan yang sama dalam rentang lima atau tujuh tahun. Mereka tetap mengutamakan lahan terdekat dengan pemukiman.

Masyarakat pedalaman punya kemampuan yang beragam dalam memanfaatkan hasil hutan dan pertanian subsisten mereka sendiri, sesuatu yang dapat mempertahankan otonomi politik mereka dari kerajaan Melayu yang memonopoli perdagangan di pesisir dan persimpangan strategis di muara sungai. Saya catat Tamambaloh punya 27 varietas padi tradisional. Dulu mereka juga menanam jagung, ubi, kopi, teh, tebu dan tembakau untuk kebutuhan lokal. Kecuali kelapa sawit (*Elaeis*) yang ditolak oleh semua ketemenggungan di Tamambaloh dan Iban, apapun komoditas populer yang dapat mereka tanam, akan mereka tanam. Pada masa kolonial Belanda, mereka dikenalkan karet (*Hevea brasiliensis*) yang masih bertahan hingga sekarang meski harganya anjlok dan semakin tidak mencukupi biaya kebutuhan hidup yang semakin tinggi dan tergantung pada pasar. Tetapi yang cukup populer sekarang di antara Tamambaloh adalah kratom (*Mitragyna speciosa*). Dulu mereka menggunakan damar sebagai bahan baku penerangan; menggerus kerang untuk kapur pinang yang mereka kunyah; mengolah babi untuk diambil lemaknya sebagai minyak goreng; dan menggunakan serat nanas sebagai benang. Mereka mengenal berbagai macam tumbuhan untuk

penyedap rasa, deterjen dan sabun alami. Beberapa orang Iban juga dapat mengidentifikasi tanaman yang digunakan untuk pewarna alami tekstil mereka. Sementara itu, Tamambaloh mungkin juga satu-satunya masyarakat pedalaman Kalimantan yang dulu punya spesialisasi dalam pembuatan perhiasan perak dan emas. “Maloh”, sebutan Iban pada mereka yang berasal dari nama sungai Embaloh dan hingga kini lazim digunakan dalam banyak literatur antropologi, bermakna “penempa perak.” Tetapi kerja penempaan telah hilang dua generasi yang lalu, walau Bapak Tamambaloh saya masih ingat hal tersebut, dan legenda mereka menyebut soal bengkel-bengkel khusus penempaan. Banyak suku yang dapat menempa senjata tajam mereka sendiri, meski besi harus didapatkan dari pesisir.

Tidak banyak yang tersisa sekarang. Tentu, anak-anak kecil Tamambaloh masih dapat meramu banyak tanaman liar seperti pakis dan orang tua duduk santai menganyam rotan di waktu luang mereka. Tetapi keluhan mengenai hilangnya pengetahuan obat-obatan tradisional terdengar, dan lebih sering lagi soal ketakutan mereka mengenai pemanfaatan hasil hutan yang melewati batas pematokan sepihak pemerintah atas Hutan Produksi Terbatas (HPT) atau wilayah hutan primer yang telah mereka manfaatkan jauh sebelum Indonesia terbentuk. Di tempat lain, bukan HPT yang jadi masalah: hutan mereka telah habis. Keberagaman spesies yang dapat ditemukan mungkin tidak secepat kepunahannya. Bapak Tamambaloh saya mampu menyebut lebih dari 70 jenis ikan yang dulu dapat mereka temui di Sungai Palin meski kurang dari sepuluh ikan yang dapat ditemui beberapa tahun belakangan ini. Jika ia dibantu mengingat, saya yakin jumlahnya mendekati seratus jenis ikan.

Domestifikasi telah berlangsung bagi ayam dan babi, sumber protein hewani utama, juga anjing dan kucing, peliharaan mereka. Tetapi dulunya konsep “kandang” adalah sesuatu yang tidak dikenal di banyak suku. Mereka membiarkan ternak mereka

hidup dan mencari makan sendiri. Situasinya berubah semenjak petugas kesehatan mengatakan bahwa ini tidak hanya kotor dan bau, tetapi juga sumber penyakit. Di Sungai Palin, lebih dari lima ratus ekor babi yang berkeliaran di bawah dan sekitar rumah panjang mereka pelan-pelan tersingkirkan sepanjang dua dekade terakhir, seiring dengan meningkatnya intensitas dan jumlah kunjungan perwakilan pemerintah dan wisatawan. Tetapi kebutuhan akan uang tetap jadi faktor pendorong utama. Babi jadi pengaman ketika mereka membutuhkan uang.

BAPAK TAMAMBALOH MEMERIKSA PERANGKAP IKAN (BUBU).

Kandang, seperti seorang kawan sampaikan pada saya, telah dianggap sebagai sejenis teknologi atau temuan baru petanda kemajuan. Meski begitu, "peternakan" telah menghasilkan jam dan beban kerja tambahan. Mereka dulunya tidak membuat dan memelihara kandang, tidak membersihkan isinya dan tidak repot menyiapkan dan mengantar pakan ternak tapi langsung mem-

buang sisa makanan dari sela-sela lantai rumah panjang mereka yang tinggi. Penambahan jam kerja karena ternak ini beriringan dengan berkurangnya jam kerja untuk memanfaatkan hasil hutan: bentuk penghidupan lama hilang dan yang baru muncul.

Dulunya, tiap desa bisa terdiri hingga tiga atau empat rumah panjang, walau saat ini dalam kasus langka terdiri dari satu rumah panjang dan banyak rumah-rumah individual yang terpisah. Di banyak tempat, rumah panjang telah musnah. Salah satu laporan menyebutkan bahwa di Sarawak, satu kampung bisa terdiri lima belas hingga dua puluh rumah panjang dimana satu rumah dapat menampung dua ribu orang (Marryat, 1848:76). Sebagian besar arsitektur tradisional telah musnah akibat kampanye anti-rumah panjang pemerintah yang menuduh rumah panjang sebagai sumber penyakit, rentan kebakaran dan pemukiman tertinggal sejak tahun 70'an. Meski begitu, Belanda paling awal yang jadi penganjur supaya rumah panjang diterlantarkan.

Rumah panjang sekaligus menjadi benteng yang melindungi mereka dari serangan hewan buas atau suku lain pada masa perang. Beberapa rumah panjang memiliki lantai yang sedikit longgar sehingga mereka dapat menombak musuh yang berada di bawah. Dulunya, akses masuk untuk ukuran rumah sebesar itu terhitung sedikit dan hanya berupa titian yang terbuat dari sebatang pohon tanpa pegangan yang dipahat (mereka terlatih dan begitu imbang sehingga mampu naik turun dengan beban berat tanpa masalah berarti). Dalam situasi darurat, seperti penyerangan, hal ini ditujukan untuk membatasi akses masuk musuh. Bagian bawah rumah panjang biasanya menjadi kandang unggas atau lumbung padi, sekalipun beberapa suku Dayak memiliki bangunan terpisah yang ditujukan untuk itu.

Beranda menjadi akses keluar-masuk, penyimpanan barang atau tempat pertemuan. Setiap bilik bertanggung jawab atas berandanya masing-masing. Bagian dalam bilik terdiri dari ruang tamu, yang biasanya juga menjadi ruangan tidur. Tidak ada ka-

mar di dalam rumah panjang tradisional. Tiap bagian atau ruang-annya hanya diberi sekat. Jika anda masuk dari pintu depan, anda akan sampai ke dapur tanpa harus membuka pintu apapun. Dulu, tiap bilik dapat dihuni antara tiga hingga empat kepala keluarga.

SAO LANGKE DAI BOLONG PAMBEAN (TAMAMBALOH).

RUMAH PANJAI, NGAUNG KERUH (IBAN).

Organiasi sosial yang berbeda menentukan cara membangun rumah panjang yang berbeda. Kayan dan Tamambaloh

yang terstratifikasi menjadikan pembangunan rumah panjang sebagai proyek komunal tunggal yang diarahkan oleh pemimpin mereka untuk dikerjakan bersama-sama. Sementara di Iban dan sebagian besar suku lain, pembangunan bilik menjadi tanggung jawab masing-masing rumah tangga. Nantinya, mereka sendiri yang kemudian dapat dengan bebas menyediakan dan menentukan bahan bangunan yang dipilih sendiri (Winzeler, 2004:69-70).

Tapi rumah panjang seperti ini juga bukan format pemukiman masyarakat Dayak pada umumnya. Meratus di Kalimantan Selatan mengenal bentuk rumah yang memiliki aula luas dan besar di bagian tengah. Mereka menyebutnya *balai*. Bangunan ini berbentuk empat persegi dimana aula terletak di tengah-tengah ruangan dan dikelilingi oleh ruang duduk serta banyak bilik yang sebagian memiliki ruang dapur. Aula ini berfungsi sebagai diadakannya pertemuan dan upacara adat. Sementara itu, Tomun di Kalimantan Tengah mengenal rumah individual pada umumnya yang mereka sebut *rumah tingi*. Tiap keluarga punya satu rumah, meski satu rumah terkadang bisa terdiri dari beberapa rumah tangga. Jadi tidak semua suku memiliki rumah panjang.

Meski berada dalam satu atap, rumah panjang tidak dapat dipahami sebagai satu unit ekonomi dasar yang 'komunistik'. Tiap bilik terdapat dapurnya sendiri dan konsumsi ditetapkan di tingkat rumah tangga. Unit domestik berlangsung di tiap keluarga pada tiap bilik yang sifatnya otonom satu sama lain. Dove (1985:79) dalam kajian mengenai proyek pembangunan di antara Kantu' telah menyebut komunalisme di dalam rumah panjang sebagai 'mitos'. Ini terbukti dari proyek pembangunan sawah yang gagal sebab timbul dari konsepsi pemerintah yang salah mengenai penguasaan lokal atas tanah dan tenaga kerja. Tidak semua warga terlibat dalam proyek tersebut memberikan tenaga kerjanya secara sukarela, sebab tidak semua warga mendapatkan manfaat dari saluran irigasi yang hendak dibangun. "Masalahnya," tulis Dove, "proyek-proyek itu terletak pada keuntungan

komunal. Dalam kebanyakan kegiatan ekonomi tradisional, penekanan terletak pada keuntungan keluarga secara individu." Memang, "dalam perkara praktis orang-orang [Dayak] berkerja lebih baik satu sama lain, tapi mereka melakukannya dari kepentingan mutual dan bukan karena mereka terikat kepada sistem atau penguasa" (Geddes, 1957:21). Hal ini juga telah dijelaskan Derek Freeman (1970:1) mengenai Iban:

> "Setidaknya untuk Iban, hal ini (kepemilikan dan organisasi komunal) adalah kebalikan dari yang ada. Di antara berbagai keluarga yang membentuk komunitas rumah panjang tentu saja terdapat jaringan ikatan kekerabatan di sana, tetapi rumah panjang Iban utamanya merupakan gabungan dari berbagai bilik yang dimiliki secara mandiri. Kenyataan bahwa bilik ini digabungkan satu sama lain untuk menghasilkan rumah panjang mengalihkan otonomi mendasar ini. Memang bentangan atap cenderung menyembunyikan fakta bahwa rumah panjang Iban pada dasarnya adalah serangkaian entitas diskrit –unit keluarga mandiri dari suatu masyarakat yang kompetitif dan egalitarian."

PEREMPUAN & HUBUNGAN GENDER

Ibu saya sering bercerita bagaimana ia dulu sangat berbeda dengan perempuan lain di kampung. Ia suka bermain bola, mengendarai motor dengan kecepatan tinggi dan berambut pendek. Ketika ia bersama kawan-kawan yang lain bermain "rumah-rumahan", ia menjadi bapak dan tidak memasak. Sepupunya, laki-laki yang manis dan lembut, menjadi perempuan dan mengenakan rok. Orang-orang Ngaju menyebut siapapun yang melewati identitas gender yang tidak 'lazim' seperti ibu saya dan sepupunya sebagai *sidebar bancir*. Apa yang mereka perbuat dipertanyakan oleh masyarakat. Tapi mereka tidak menerima sanksi sosial

apapun. Tidak pula ditegur dan tidak diberi pengarahan apapun mengenai bagaimana mereka mesti berperilaku dan bertindak sesuai dengan jenis kelaminnya.

DUA PEREMPUAN DAYAK KENYAH DALAM DANDANAN BERPESTA LAKI-LAKI DENGAN MANDAU DI PINGGANG (FOTO: NIEUWENHUIS, 1904).

Pada dasarnya, masyarakat Dayak hari ini heteronormatif, yang artinya mereka hanya mengakui dua gender, yaitu feminin dan maskulin. Meski begitu, saya curiga ini adalah hasil dari perubahan sosial. Dalam sejarah beberapa suku, terdapat pengakuan terhadap gender ketiga bagi para dukun transgender, yaitu *basir* bagi "dukun laki-laki yang feminim" (Ngaju) dan *manang bali*

yang berarti "dukun yang berubah bentuk" (Iban). Mereka tidak lebih kuat ketimbang dukun lain, tetapi mereka dipercayai sebagai perwujudan dari dewa-dewa dan mereka memiliki spesialisasi atas beberapa tugas rohaniah yang tidak dapat ditangani dukun pada umumnya. Saya menemukan laporan serupa dari misionaris pada 1930'an mengenai seseorang dukun bernama Minyan di Tamambaloh:

> "Dia bukan laki-laki dan bukan perempuan. Suara dan bentuk badan dari laki-laki –akan tetapi pergaulan hanya dengan perempuan; dia pakai cawat dari laki-laki tetapi kain kepala dari perempuan. Kalau dia oleh anak-anak dipanggil baki' = kakek, dia sangat marah tetapi kalau dia disambut dengan piang = nenek, dia manis. Demikian Minyan satu tipe khusus, sendirian, pada rakyat kecil ini. Tetapi tipe ini, yang sangat kurus, Minyan yang sangat jelek, merupakan satu orang besar: dia dukun dan imam. Dia menyembuhkan orang-orang sakit (dan buat lebih banyak bagi yang mati), mengusir roh-roh jahat, mempersembahkan kurban-kurban, mengantar jiwa-jiwa yang meninggal ke Thailon atau gunung jiwa-jiwa dan punya satu praktek sibuk" (Huijbers, dalam Yeri, 2016:218).

Hari ini perempuan Dayak pada umumnya bertanggungjawab atas kerja domestik seperti mengasuh anak, mencuci dan memasak; sementara laki-laki berburu, menjala ikan, menebang pohon dan membangun rumah. Perempuan pada umumnya dianggap lemah dan laki-laki mesti melindunginya. Perempuan juga memiliki kebebasan yang lebih sedikit dalam berkelana, jarang ikut berperang dan pada umumnya tidak dapat menjadi kepala suku. Meski begitu, pada banyak kasus perempuan telah melanggar "peran gender" yang semestinya dan hal ini ditolerir oleh masyarakat. Saya curiga bahwa pengondisian gender dan domestifikasi adalah sesuatu yang terjadi satu abad terakhir. Sebab cata-

tan 1800'an selalu menunjukkan kebebasan perempuan yang "keterlaluan" bagi standar banyak orang hari ini.

"Jika dibandingkan dengan masyarakat kebanyakan, bagian pusat Kalimantan menunjukkan tingkat ketidaksetaraan seksual yang terbatas dan tanpa pemisahan jenis kelamin" (Rousseau, 1990:80). Tjilik Riwut (2003:93) juga menyatakan: "Baik laki-laki maupun perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama. Kesetaraan jender bukan merupakan hal baru bagi mereka. Peran serta dalam tugas kemasyarakatan, berperang, mengurus rumah tangga dan mencari nafkah boleh dilakukan siapapun baik laki-laki maupun perempuan asalkan mau dan mampu."

Lumholtz (1920b:273) misalnya, pernah mencatat tentang kelompok berburu yang terdiri dari seorang laki-laki dan tiga perempuan Ahoeng bersenjata parang dan tombak yang berhasil mendapatkan seekor babi hutan dewasa. Saya juga mendapatkan laporan serupa dari Ibu Iban saya di Ngaung Keruh. Meski hari ini hal berikut semakin jarang ditemui, ia masih ingat bahwa sewaktu ia kecil, dulu juga banyak perempuan dewasa yang pergi menjerat hewan ke hutan. Sendirian.

"Bukan hal yang jarang kalau perempuan menjadi kepala suku" (Rousseau, 1990:194). Dalam sejarah lisan Dayak Bukit dikenal Sijariti, perempuan yang berhasil selamat dari pemburu kepala Ngaju meski ditinggal kabur suaminya. Melihat Sijariti tidak berdaya, mereka menjadi lengah sehingga pemimpin pengayau terpenggal kepalanya dan mereka melarikan diri. Sijariti selamat, marah lalu memenggal kepala suaminya sendiri dan karena keberaniannya itu kemudian diangkat menjadi *patih bini*, kepala suku perempuan (Miden, 1999). Enthoven (1903a:64) juga melaporkan kesempatan perempuan untuk menjadi kepala suku di Tamambaloh, dan Kayan di Mendalam mengenal Bawang, seorang kepala suku perempuan. Beberapa kepala suku Ahoeng juga perempuan (Lumholtz, 1920b) dan Ngaju mengenal Nyai Balau dan Nyai Undang sebagai tokoh legenda panglima perang

dan kepala suku. Seluruh laporan kolonial pada umumnya mencatat sangat banyak kepala suku perempuan di pedalaman Kalimantan, atau laki-laki jadi kepala suku nominal sementara kekuasaan yang sesungguhnya dipegang oleh istri atau saudarinya (lihat Rousseau, 1990:194).

Keterlibatan perempuan dalam pengambilan keputusan beragam di tiap tempat. Misal, Dove (1985:87) pernah menyatakan bahwa perempuan Kantu' biasanya tetap di bilik mereka masing-masing selama pertemuan kampung, tetapi mereka dapat berpartisipasi dengan meneriakkan pendapat mereka atau muncul sejenak ke serambi. Di Tamambaloh, perempuan dari seluruh usia hadir dalam pertemuan, kalau mereka mau. Saya dikisahkan bahwa, di dalam bilik masing-masing, suami cenderung mendengarkan dan menimbang pendapat istri mereka. Tidak ada keputusan yang diambil tanpa pengetahuan atau persetujuan istri. Perempuan dan laki-laki sama banyaknya dalam pertemuan kampung dan anak-anak kadang hadir bersama orang tua mereka, beberapa di pelukan ayahnya ketimbang ibu. Yang hadir tidak dianggap mewakili bilik atau keluarga selain diri sendiri.

Di ladang, adalah tugas laki-laki untuk *nugal* (melubangi tanah untuk benih padi yang ditabur), menebang atau membangun pondok; perempuan menebar benih dan menebas rumput. Selebihnya, kerja fisik dilakukan bersama-sama. Saya sering melihat laki-laki yang justru memasak dalam gotong royong berladang. Kapan pun laki-laki dapat memasak, mereka melakukannya. Dalam suatu gotong-royong untuk membersihkan akses jalan kampung yang mulai rimbun oleh semak belukar, perempuan hadir dengan parang terikat di pinggang mereka. Tampak gagah. Pada kesempatan yang lain laki-laki dan perempuan bersama-sama melakukan gotong-royong kerja konstruksi bangunan kampung. Saya tidak dapat menyembunyikan rasa heran saya, sehingga seorang kawan kaget ketika saya menceritakan bahwa di kota ini pasti pemandangan yang aneh.

Meski perempuan ditekankan memiliki tanggung jawab dalam pengasuhan anak, terdapat pembagian kerja yang cukup adil. Anak-anak tidak mesti selalu bersama ibu mereka. Saya punya adik kesayangan, Baki' Sidin, panggilan mesra saya untuk seorang anak laki-laki Tamambaloh, menghabiskan sebagian waktunya di bilik kakek nenek mereka, tempat saya bermalam selama penelitian. Ia tidur, makan dan bermain di bilik itu selama berhari-hari meski kakek-neneknya sibuk berladang. Ketika kami hendak berangkat ke ladang, Baki' Sidin meninggalkan ibunya dan berlari menangis berlari memeluk neneknya. Ibunya menyusul dan tidak dipedulikan.

Satu anak perempuan lagi begitu beruntung karena dirawat oleh keluarga besarnya. Tetapi ia pernah bergurau hendak menukar paman supaya menjadi ayahnya, di depan ayah kandungnya sendiri. Keluarga besarnya hanya tertawa. Tapi ada sesuatu yang cukup serius yang menunjukkan bahwa anak ini, yang cukup beruntung menjalani bentuk pengasuhan bergilir tetapi juga cukup modern untuk mengetahui bahwa ia mulai mengenali suatu ideal mengenai bagaimana bentuk keluarga yang semestinya: satu ayah, satu ibu serta beberapa saudara (yang dalam ilmu sosial biasa disebut keluarga inti –*nuclear family*). Anak ini mewakili suatu generasi transisi yang kita dapat tebak akan mengarah kemana, apalagi jika kita mempertimbangkan bahwa rumah panjang telah menurun jumlahnya secara drastis.

Seorang kawan menjelaskan kepada saya bahwa merawat anak tidak menjadi tanggungjawab satu keluarga inti, melainkan satu keluarga besar. Dengan begini, ujarnya, seorang anak pada kenyataannya dapat memiliki "banyak" ayah, ibu dan saudara. Saya langsung membayangkan bahwa seorang anak Dayak dapat memiliki seorang ayah yang pandai berburu, seorang lagi yang pandai mendongeng, dan mungkin ayah kandungnya sendiri yang pandai menganyam rotan. Ini bukan kasus terpisah. Tom

Harrisson dalam pengamatannya mengenai anak-anak Dayak di Bario pernah menulis:

> "...para pengunjung yang tidak terbiasa dengan generasi muda Bario mungkin tidak bisa menebak mana anak yang dimiliki oleh keluarga tertentu. Hal ini disebabkan karena terkadang seorang anak tidak makan dan tidur di tempat orangtuanya pada malam hari. Anak-anak berkeliaran di seluruh rumah panjang. Ketika sudah cukup umur mereka membaur di daerah sekitar dengan bebas tetapi bertanggungjawab" (dalam King, 2013:332).

Jelas ada pembagian kerja berdasarkan gender, tetapi pengamatan saya di antara Tamambaloh, Iban dan Tomun, hal ini sering sifatnya cair dan kerja fisik oleh perempuan ditolerir. Saya yakin bahwa pembagian kerja tak ajeg pada masyarakat Dayak hari ini berasal dari situasi dimana dulunya mereka mesti memanfaatkan setiap tenaga kerja yang tersedia tanpa pembedaan gender. Ketika bermigrasi, mereka harus membuka ladang dan rumah panjang yang baru. Kerja yang menguras tenaga ini terlalu berat jika hanya dibebankan kepada laki-laki. Selain itu, telah berladang sedari kecil, tidak banyak yang dapat dibedakan dari ketangguhan, keuletan dan kekuatan antar jenis kelamin. Perempuan bermain-main dengan batang kayu besar dan tidak kikuk memegang parang atau menyalakan api. Pun pada masa-masa genting seperti perang, kisah mengenai kesatria perempuan ada di banyak suku. Jarangnya pemecahan keluarga untuk membangun bilik yang berbeda telah memusatkan tenaga kerja yang melimpah ke dalam satu unit rumah tangga. Ketika satu bilik dihuni oleh kakek, nenek, anak, menantu dan cucu-cucunya, kerja dapat disebar merata ke keluarga besar tanpa memandang usia dan gender, salah satunya berladang dan mengasuh anak. Di Kinipan, saya tinggal bersama satu keluarga dimana anak paling

bungsu berada di pelukan ayahnya, terus-menerus, sementara istrinya pergi ke ladang (ayahnya adalah perangkat desa).

Ketika saya katakan bahwa di Jawa atau di kota-kota besar kerja bangunan atau membersihkan belukar dari jalanan sebisa mungkin ditangani laki-laki, atau laki-laki merasa punya tekanan moral untuk mengambilalih pekerjaan fisik dari tangan perempuan, salah satu Ibu Tamambaloh saya terkejut. Ia tidak pernah ke kota dalam waktu lama dan belum pernah serta tidak tertarik meninggalkan Kalimantan Barat. Ia menunjukkan ekspresi bingung dan bertanya, "mengapa begitu?" Ia bertanya-tanya apa jadinya jika para perempuan ditinggalkan laki-laki. Ia lalu menceritakan kemandirian beberapa janda di kampungnya, yang justru memperkuat dugaan saya: kerja fisik dibenarkan dari kecurigaannya atas ketidakberdayaan perempuan jika laki-laki tidak ada. Perang suku, perburuan kepala atau perdagangan ke pesisir yang lebih sering ditangani laki-laki tampaknya mendorong perempuan untuk terlibat dalam pekerjaan fisik lebih sering ketimbang dalam masyarakat urban modern. Warisannya masih bertahan hingga hari ini, meski semakin terkikis.

Tetapi faktor penting yang memainkan peran signifikan adalah karena mereka dulunya adalah masyarakat yang bersahaja. Kesederhanaan hidup masyarakat tradisional Dayak sangat tidak sebanding dengan beban kerja domestik masyarakat modern. Soal ini, tampak bahwa perempuan punya kepekaan yang lebih besar untuk menyadarinya. Menurut Ida Pffeifer, penggambaran bahwa perempuan Dayak harus menjalani hidup yang berat telah dilebih-lebihkan (oleh petualang laki-laki). Siapapun yang memiliki pandangan demikian, tulisnya, "cuma tahu sedikit soal kehidupan harian sebagian besar perempuan di banyak negeri Eropa." Ia menjelaskan gambaran umum beratnya kehidupan harian sebagian besar perempuan Eropa pada masanya, dan jika dibandingkan, perempuan Borneo, khususnya Dayak, jauh lebih ringan dan mudah:

> "Terutama perempuan Dayak, kadang-kadang mereka pergi ke ladang, di semua kegiatan selama panen padi, selama beberapa jam selama sehari, dan mereka memotong sekeranjang atau lebih padi, dan membawanya pulang; tetapi bahan yang diperlukan untuk tikar dan gubuk dibawa pulang oleh laki-laki, perempuan duduk di ruangan yang lapang, teduh, terbuka, bekerja sesuka mereka, karena tidak ada yang mendesak mereka, dan mereka menanggung hal ini dengan tenang. Jika pekerjaan itu tidak selesai hari ini, maka akan dilanjutkan besok atau lusa. Adapun soal memasak... perempuan Melayu atau Dayak hampir tidak memasak apapun selain menanak nasi. Mereka tidak punya ternak, dan babi serta unggas kebanyakan mencari makan sendiri. Mereka tidak memiliki panci untuk digosok, tidak ada kamar yang perlu dibersihkan; semua jenis kotoran tinggal dijatuhkan dengan mudah melalui lantai bambu yang jarang-jarang. Adapun untuk mencuci dan menambal pakaian, karena mereka hanya memakai satu pakaian, dan anak-anak bertelanjang, jadi itu tidak jadi soal" (Pffeifer, 1855:172-174).

David Barclay (1982:121) menyatakan bahwa dalam tiap bentuk entitas politik, termasuk masyarakat anarkis yang pernah tercatat, kesetaraan seksual yang sejati jarang ada. Yang paling mendekati ideal kesetaraan macam ini, menurut Barclay, biasanya cenderung untuk menganut sistem kekerabatan bilateral. Ia mencontohkan Dayak. Dalam bilateral, garis keturunan ditarik dari pihak ayah dan ibu. Kedua belah pihak sama pentingnya untuk ikatan emosional atau untuk transfer properti dan kekayaan. Ini adalah pengaturan keluarga di mana keturunan dan warisan diwariskan secara merata melalui kedua orang tua. Dengan begini, ada persamaan atau harapan akan persamaan soal pembagian warisan melalui salah satu orang tua dan oleh anggota dari kedua jenis kelamin. Suami dan istri, setelah bercerai, akan cenderung membawa jumlah harta yang sama ke rumah tangga

baru. “Situasi bilateral ini,” tulis Barclay, “pada akhirnya menyediakan panggung untuk partisipasi yang relatif setara dalam bidang ekonomi.”

WARISAN & KEPEMILIKAN

“Hak milik pribadi adalah pencurian!”
Pierre-Joseph Proudhon – *What is Property?*

Masyarakat terstratifikasi Tamambaloh mengenal warisan milik bersama (*kapulungan*). Ini berlaku bagi senapan, gong, guci, tiang utama rumah panjang, pohon madu, pohon buah-buahan dan lahan yang diklaim telah ditanam atau pertama kali ditebang (*merimba*) oleh leluhur mereka. Benda warisan akan dititipkan kepada orang yang menempati bilik rumah panjang tertentu (*toa tindoan*) atau jika mereka telah tinggal di rumah individual, maka salah satu anak dipilih. Tetapi mereka yang berada di bilik atau rumah berbeda juga punya hak yang sama dengan melakukan penghubungan atas persamaan keturunan (*tutulan*). Jadi benda-benda berharga menjadi milik suatu keluarga yang sangat besar! Mereka yang dititipi barang warisan itu bertanggungjawab terhadap perawatannya, meski terkadang di tengah kesulitan ekonomi, diam-diam menjualnya. Hak atas kepemilikan itu terkadang menjadi hilang perlahan apabila suatu rumah tangga pindah tempat tinggal dan mereka merasa tidak perlu memberitahu keturunannya mengenai warisan keluarga besar. Kepemilikan bersama ini menjadi penting dalam masyarakat terstratifikasi karena dulunya merupakan penanda status sosial mereka di masyarakat. Ini juga penting untuk mobilitas sosial dimana mereka dapat naik-turun dalam sistem strata dengan menggunakannya sebagai mas kawin.

Kepemilikan bersama keluarga atas tanah memastikan bahwa tiap rumah tangga punya akses yang sama untuk menge-

lola lahan pada tiap musim berladang sesuai dengan kemampuan mereka. Tetapi masalah kecil baru muncul dengan dikenalkannya tanaman jangka panjang seperti kratom. Ketika mereka menggunakan lahan untuk menanam padi, musim berikutnya lahan mesti diistirahatkan dan ini membuka peluang bagi keluarga lain untuk menggunakannya. Ketika mereka menanam tanaman jangka panjang, ini menutup akses keluarga yang lain untuk menggunakan lahan tersebut. Meski dalam adat itu bisa jadi milik keluarga besar, kendalinya praktis berada di tangan keluarga yang menanamnya. Mereka telah mengenal karet dari misionaris Belanda, tetapi komoditas ini tidak jadi masalah sebab lahan masih begitu banyak. Situasinya berbeda dengan seratus tahun yang lalu. Kebutuhan material Tamambaloh meningkat dan komoditas tradisional tidak lagi cukup membantu secara finansial sehingga orang-orang Tamambaloh gencar melakukan penanaman di lahan milik keluarga besar, seringkali dengan musyawarah sebelumnya. Permasalahannya, adat tidak memadai untuk masalah pengavelingan sehingga kepala adat lebih sering menangani kasus rebutan lahan dan tata batas ketimbang pencurian. Yang pasti, adat Tamambaloh tidak menyatakan bahwa jika satu rumah tangga menanam karet, maka lahan itu lantas menjadi miliknya, melainkan tetap kepunyaan bersama.

Orang Tamambaloh lebih beruntung ketimbang orang Lauje yang hidup di perbukitan di Sulawesi Tengah. Kasusnya, sama. Lahan bersama di perbukitan lebih terbatas dan ketika beberapa keluarga punya inisiatif untuk menanam kakao, satu keluarga yang berhasil kemudian membeli lahan tetangga atau keluarga mereka. Akibatnya, akumulasi kekayaan menciptakan kesenjangan kepemilikan atas tanah. Apa yang mencegah skenario serupa terjadi pada orang Tamambaloh adalah karena secara geografis mereka dikelilingi oleh lahan yang begitu luas sehingga satu keluarga mungkin bisa punya lahan lebih luas dari perkampungan mereka sendiri. Kepemilikan pribadi atas lahan tidak

(atau belum?) jadi masalah serius di Tamambaloh, meski dalam beberapa diskusi santai beberapa orang melihatnya bisa jadi ancaman serius di masa depan. Salah satu orang yang saya kenal yang mencoba mendaftarkan tanah miliknya secara pribadi, disindir oleh petugas pertanahan yang bertanya apakah dirinya hendak membangun bandara: karena tanahnya begitu luas. Meski begitu, saya tidak tahu apa yang akan terjadi di masa mendatang, sebab dulu ketika orang Lauje masih menanam bawang atau jagung, tidak pernah terlintas dalam pikiran mereka bahwa kelak segelintir dari mereka bakal jadi tuan tanah sementara yang lain punya sedikit atau tidak punya lahan sama sekali.[60]

Jika di antara Tamambaloh harta benda berharga diwariskan sebagai milik bersama keluarga besar, Iban mencoba mewariskannya secara merata baik ke anak laki-laki atau perempuan, dengan begitu, mengenal milik perorangan. Jika tidak terdapat cukup guci, misal, semua anak akan menggunakannya sampai salah satu dapat membeli yang baru. Terkadang, dengan mempertimbangkan kekayaan dan kemampuan, warisan diutamakan pada saudara muda atau yang lebih membutuhkan.

Untuk urusan lahan, Kayan malah berbeda. Dulu, jarang di antara mereka yang mengklaim kepemilikan individu atas lahan pertanian. Ketika suatu lahan siap digunakan kembali, siapapun berhak untuk menggunakannya. Terkadang, orang yang pertama kali memanfaatkan lahan sering tidak diketahui. Ini disebabkan oleh rendahnya kepadatan populasi dan pemukiman yang terpencar sehingga menjadi mustahil bagi tiap komunitas untuk mempertahankan area tanah yang luas. Di dalam kampung, tanah mudah didapatkan dan tidak ada kebutuhan bagi suatu rumah

---

[60] Kenyataan menyakitkan ini bisa diperiksa dalam karya Tania Murray Li, *Kisah dari Kebun Terakhir* (2014). Ini karya yang memberikan gambaran intim mengenai kehidupan masyarakat Lauje di Sulawesi Tengah yang didapat dari berbagai kunjungan penelitian selama hampir 20 tahun.

tangga untuk mengontrol tanah. “Di antara Kayan, kepemilikan tanah bukanlah basis untuk ketidakadilan sosial, karena itu tersedia bagi siapapun yang membutuhkannya,” tulis Rousseau (1979: 223). Ngaju dulu sekali bahkan tidak mengenal kepemilikan atas lahan; tidak ada hukum yang mengatur bahwa suatu lahan dimiliki. “Kondisi asli penduduk,” tulis Schwaner (1853:169) “sebelum prinsip-prinsip paling dasar peradaban menemukan jalan mereka... menyebabkan tanah dianggap sebagai milik bersama: sebuah gagasan yang sekarang masih ada, seperti yang dapat disimpulkan dari keinginan untuk berpergian dan pindah dan untuk memindahkan seluruh kampung.”

Seluruh orang Dayak jelas memiliki sejenis konsep kepemilikan atas lahan yang cenderung beragam di tiap suku. Tetapi ia lebih mirip sebagai konsep hak guna pakai. Ketika leluhur mendirikan suatu kampung, pohon buah-buahan masih diklaim oleh keturunannya dan orang lain diharapkan untuk melapor pemanfaatannya. Terkadang ini berlaku bagi lahan yang sudah tidak diladangi lagi. Konsep kepemilikan pribadi atas lahan telah didorong oleh Orde Baru yang mendesak orang-orang Dayak untuk melakukan pengkavlingan dan sertifikasi lahan secara besar-besaran. Tetapi dampaknya tidak merata. Setidaknya di Tamambaloh, saya menemukan kasus dimana sertifikasi lahan baru dilakukan beberapa tahun yang lalu. Tujuan sebenarnya bukan sekedar pengakuan legal-formal atas tanah oleh pemerintah, tetapi untuk mempermudah komodifikasi dimana lahan menjadi obyek komoditas. Jadi, sertifikasi berarti klaim kepemilikan. Ketika kepemilikan disahkan oleh hukum negara, ini memudahkan pengalihan kepemilikan –alias diperjualbelikan. Tidak ada tradisi jual beli tanah di antara orang Dayak, mereka bahkan tidak mengenal konsep dagang (akan saya bahas nanti). Pada akhirnya, ini memudahkan perusahaan dan kerja-kerja kapital yang butuh dasar yang legal untuk eksploitasi tanah dan sumber daya didalamnya.

Selain itu, sertifikasi di tingkat individu dan pengakuan tanah adat di satu sisi memberikan pembenaran tentang mana tanah adat dan mana tanah negara. Ketika suatu suku mengajukan pengakuan hukum atas tanah adat, ini justru membatasi masyarakat adat itu sendiri untuk pemanfaatan hutan di luar tanah adat yang sudah mereka klaim atau telah diakui pemerintah. Misal, karena pembatasan pemanfaatan hasil hutan kayu, masyarakat pedalaman bahkan kehilangan kemampuan untuk membangun rumah panjang baru. Pada 2010, rumah panjang (*sao langke*) Tandunga Nyarundang milik Tamambaloh di Belimbis, Kapuas Hulu terbakar habis. Para penghuninya mencoba membangun kembali rumah panjang dengan meramu kayu besi atau ulin (*Eusideroxylon zwageri*) yang tumbang secara alami di kawasan hutan sebagai bahan baku bangunan untuk tiang utama rumah panjang. Tetapi hal ini dicegah oleh Taman Nasional Betung Kerihun (TNBK) yang menganggap gelondongan kayu tersebut berada di wilayah hutan lindung pemerintah. Mereka memotong kayu-kayu gelondongan supaya mencegah masyarakat memanfaatkannya. Ini membuat masyarakat menduduki gedung TNBK selama beberapa hari. Ketegangan itu masih bertahan hingga hari ini, ketika saya mendatangi rumah panjang mereka yang baru yang tidak lagi megah, lebih mirip seperti kos-kos mahasiswa di Jawa.

Suku pedalaman cukup teritorial. Kampung atau suku yang mengklaim suatu wilayah kemudian dapat memanfaatkan, mengendalikan dan bertanggungjawab atas seluruh sumber daya di wilayah tersebut. Konflik sering terjadi karena batas wilayah tidak benar-benar ditentukan secara tegas, diselesaikan dengan sumpah perjanjian, dan menentukan pembagian wilayah antar desa saat ini. Pemanfaatan hasil hutan secara sembarangan bisa jadi masalah serius. Misal, pada 1885, bala Iban dalam jumlah besar datang dari Sarawak untuk berperang dengan Aoheng di Long-Apari, yang telah memenggal beberapa pengumpul hasil hutan

Iban yang datang mendekat. Sebagai akibatnya, semua perkampungan Aoheng dibakar habis (Sellato, 2004:173). Selebihnya, kontrol atas hutan pada kenyataanya dibatasi oleh kapasitas fisik untuk mengamati para pelanggar; hutan primer cukup luas sehingga hasil hutan dapat dimanfaatkan berdasarkan kebutuhan dan kemampuan masing-masing. Suku-suku yang bersahabat, biasanya dengan pemberitahuan pada tetua atau kepala suku, dapat mengambil sumber daya hutan dengan syarat bagi hasil.

Selain berbagi, Dayak juga dikenal karena kebiasaan saling meminjam barang yang begitu intens. Saling meminjam berlaku pada kapak dan perkakas besi lain, jala dan juga senapan. Di Sungai Palin hari ini setiap bilik sudah punya kapak dan perkakas besinya sendiri. Tetapi dulu perkakas ini begitu berharga (besi sulit didapatkan di pedalaman) sehingga menjadi objek pelunasan atau pembayaran denda adat. Dulu tidak semua orang punya jala, dan karena begitu banyak ikan di sungai, mereka meminjam jala tetangga dan hasil tangkapannya cukup untuk beberapa hari. Pemilik barang seringkali menikmati bagi hasil, umpamanya berupa hasil buruan, sebagai wujud syukur peminjam senapan. Ini tidak diatur dalam adat tetapi lebih menjadi kesepakatan bagi pemilik dan peminjam. Sampan pada dasarnya menjadi milik bersama, dan mereka telah melakukan pengadaan sampan dalam anggaran desa, meski mesin perahu adalah milik pribadi. Pinjam-meminjam barang sekarang berkurang karena tiap bilik memiliki barang-barang penting yang menunjang kehidupan mereka, selain karena mereka khawatir menanggung biaya kerusakan.

Pemanfaatan barang pribadi cukup bebas di antara suku Dayak. Tom Harrison menulis bahwa beberapa peralatan yang dianggap penting dalam menunjang kerja dan kehidupan seluruh anggota keluarga di dalam rumah panjang digunakan bersama. Ia menjelaskan bahwa hingga batas tertentu harta benda pribadi juga bergerak di dalam rumah, sekalipun banyak benda yang tidak boleh diambil atau digunakan tanpa seizin pemilik aslinya.

“Tetapi beberapa benda, seperti kapak dan perkakas besi lainnya, berpindah dari ujung ke ujung, dari satu perapian ke perapian lainnya dengan daya hidup yang hampir sama dengan manusia” (dalam King, 2013:331-332).

Suku Dayak peladang jelas mengenal kepemilikan dan karena itu juga kekayaan. Tetapi kasusnya berbeda dengan suku nomaden. Kaskija (2007:145) menyatakan bahwa Punan Malinau tidak mengenal kosakata “kaya”, tetapi mereka mengenal *fi ubat, fi amung*, yang artinya “punya banyak benda”, atau *fi’ melat* yang berarti “punya banyak besi”. Itu pun bukan merujuk pada benda yang mereka hasilkan sendiri, tetapi pada benda yang didapatkan dari luar. Sementara itu Klimut dan Puri (2007:120) memberikan gambaran berikut mengenai masa lalu Punan Tubu:

> “Dulu Punan hidup rukun dan damai dan rasa persatuan mereka sangat kuat dan tidak bisa dipisahkan. Salah satu contohnya adalah sebuah kampung ketika seseorang telah menangkap seekor binatang, seekor babi. Babi itu harus dibelah dan dibagikan di antara semua anggota kampung. Tidak hanya penduduk, tetapi juga orang-orang yang kebetulan berkunjung harus diberi makan. Ini juga merupakan bentuk persatuan (*oneness*). Jika ada yang meninggal, maka setiap warga desa harus membantu dan harus memberikan apapun yang dimilikinya, seperti beras, sagu, ikan, bahkan tenaga sendiri. Mereka harus memberikan kain atau parang kepada orang-orang yang berduka. Ini adalah bukti persatuan mereka. Jika seseorang di desa mereka menikah, mereka harus membantu mereka dengan apa pun yang mereka miliki, misalnya kendi, gong, manik-manik berharga, kain, dan sejenisnya. Semua ini disebut *la ‘lou* (atau *tengunyun*). Jika seseorang berada dalam kesulitan, dia harus dibantu. Inilah mengapa secara umum kita melihat bahwa orang Dayak tidak pernah kaya, karena orang Dayak berbagi segalanya.”

Seorang petualang Amerika, Eric Hansen, pada 1982 melakukan penjelajahan melintasi hutan Kalimantan yang dipandu oleh orang Punan. Pengalamannya itu diterbitkan, dinobatkan menjadi salah satu catatan petualangan terbaik oleh National Geographic, dengan judul *Stranger in the Forest* (1988). Hansen mencatat bahwa orang Dayak Punan bisa mengerti apa itu pencurian, tetapi pemerkosaan, penjarahan, bunuh diri dan pembunuhan, benar-benar asing bagi cara hidup mereka. Ketika Hansen bertanya apa yang akan dianggap sebagai kejahatan serius dalam masyarakat Punan, mereka menjawab *see-hun*, artinya "pelit" atau "tidak berbagi". Pelit adalah perbuatan yang sangat jahat dalam konsepsi moral Punan. Orang-orang Punan tidak percaya ketika Hansen mengatakan bahwa di Amerika tidak ada hukum yang menentang kekikiran dan bahwa menimbun kekayaan untuk diri sendiri bahkan dihargai dan dilindungi.

Ini masuk akal. Punan adalah suku nomaden, mereka berpindah-pindah dan hanya membawa barang seperlunya. Yang paling berat yang dapat mereka bawa adalah orang tua. Kesulitan dalam mengangkut barang mencegah penumpukan harta benda (dan kekayaan). Mereka juga langsung menghabiskan makanan yang mereka dapatkan, membaginya secara adil dan merata. Ketika saya mendapatkan satu ekor babi buruan, saya tidak dapat menghabiskannya sendirian. Karena itu, dalam konsepsi moral Punan, tidak berbagi adalah kejahatan terbesar manusia. Suku-suku nomaden jelas telah berubah. Walau sayang saya tidak punya cukup dana mengunjungi kampung-kampung mereka saat ini.

Seperti Punan, Dayak Tamambaloh dan Iban juga mengenal tradisi berbagi daging hasil buruan seperti babi atau rusa. Daging dibagi dengan sangat hati-hati, adil, dan rata, hingga ke hatinya. Sementara di Iban, kepala menjadi milik penjerat atau pemburu. Mereka berbagi bukan karena mereka tidak mengenal metode pengawetan makanan atau lemari pendingin. Mereka mengenal ikan yang diasinkan misal, diasap atau difermentasikan

dengan asam. Pembagian daging ini terjadi karena nilai moral mereka memang berpusat pada prinsip saling membantu. Seseorang menjadi terhormat bukan karena ia mengumpulkan kekayaan, tetapi karena membagikannya. Beberapa lagi menjelaskan bahwa karena hutan adalah milik bersama, begitupula dengan hasil buruannya.

Di beberapa tempat orang-orang mengeluh dengan menghilangnya tradisi berbagi daging. Saat ini, berbagi daging semakin jarang, karena daging buruan akan dijual. Tetapi orang-orang masih menikmati daging gratis. Misal, mereka memotong daging, di bawah pohon enau, di samping api bakaran, dimana seluruh masyarakat yang tahu dan datang ke tempat pemotongan daging dapat makan "sepuasnya" di situ, sembari minum tuak. Belasan kilo daging dan lemak yang baik dijual, sementara sebagian besar potongan tubuh babi dinikmati bersama. Keluarga besar juga diundang ke dapur dan makan di sana, dan yang datang diberi daging mentah atau diberi bungkusan olahan daging yang telah dimasak. Mereka secara moral merasa tetap harus melakukannya, tetapi ini bagi saya tampak seperti untuk mengurangi rasa bersalah atau tekanan bahwa tradisi moral mereka dulu memang mewajibkan demikian. Saya sungkan menggali mengapa berbagi daging secara merata ke seluruh rumah panjang semakin hilang, karena saya telah menjalin hubungan dengan banyak pemburu atau penjerat terbaik di kampung yang saya singgahi. Saya khawatir membuat mereka tersinggung. Tetapi dapat ditebak bahwa lagi-lagi kebutuhan finansial tampaknya berpengaruh besar.

Apa yang telah saya jabarkan sebenarnya bukan sesuatu yang unik. Kita juga dapat temukan saling berbagi pada hampir sebagian besar masyarakat Austronesia. Pengalaman saya di Jawa juga menunjukkan hal yang sama. Yang pasti, kebiasaan berbagi makan di antara orang Dayak ini telah jadi perhatian sosiolog Prancis Marcel Mauss, yang karyanya hingga kini masih berpengaruh di antara para antropolog modern: "Orang Dayak bahkan

telah mengembangkan seluruh sistem hukum dan moralitas berdasarkan tanggungjawab untuk tidak boleh gagal membagikan makanan ketika seseorang ada di tempat atau ia melihat makanan sedang dipersiapkan" (Mauss, 2002:17). "Jika seseorang bertamu saat tuan rumah makan, ia harus ditawari makan. Tawaran yang gagal akan membuatnya celaka" (Geddes, 1957:55). Ada semacam kebiasaan di Kalimantan untuk wajib memberi dan menerima makanan, dan rasa khawatir jika dua hal ini gagal dilaksanakan. Bahkan meski itu satu rumah, kecelakan motor ayah saya dikaitkan dengan penolakannya atas tawaran sarapan dari ibu.

Pada saat saya masih SMA, saya pernah bermain di proyek pembangunan stadion, dimana para kuli Jawa (saya tidak bermaksud rasis), berkata, "mari makan mas." Saya sungguh mendatangi mereka dan meminta makanannya. Ternyata tidak ada. Mereka hanya punya nasi, satu orang satu bungkus. Ini pengalaman dimana saya sadar bahwa orang Jawa juga punya kebiasaan untuk menawarkan siapapun untuk makan meski mereka tidak dapat membaginya. Hari ini, hal itu tampak seperti basa-basi atau pemberitahuan terhadap orang lain bahwa dirinya sedang makan, tapi saya curiga bahwa sebenarnya orang Jawa dulu juga punya kebiasaan yang sama dengan Dayak: jika seorang Jawa sedang makan dan ada orang lain melihatnya, ia sebisa mungkin menawarkan dan berbagi. Saya curiga bahwa kebiasaan ini masih diwariskan orang-orang Jawa meski pada akhirnya makna dan konteksnya telah berubah. Ini mirip Bapak Iban saya yang tidak lagi berbagi daging jerat secara merata ke semua bilik rumah panjang, tetapi merasa punya kewajiban agar orang lain dapat menikmati sebagian daging meski sebagian yang lain tetap dijual.

Kenyataannya, hingga hari ini, warung makan masih susah ditemukan di pedalaman Kalimantan. Jadi ketika seseorang Dayak menawarkan makanan, mereka tidak sedang berbasa-basi, tetapi karena mereka tahu, kemana lagi seseorang yang berkunjung mendapatkan makanan? Di beberapa tempat yang masih

terpencil, kecuali kerabat, seorang tamu tidak sering tidak dianggap sebagai tamu pribadi, tetapi tamu kampung. Saya sering mendengar bahwa orang-orang sekampung bakal malu jika para tamu tidak mendapatkan perlakuan dan pelayanan yang baik. Seabad lampau, bisa kita bayangkan bahwa kewajiban berbagi makanan sebenarnya sangat relevan dengan situasi di pedalaman.

KERJA TIMBAL-BALIK

"Hai pemalas, pergilah kepada semut, perhatikanlah lakunya dan jadilah bijak: biarpun tidak ada pemimpinnya, pengaturnya atau penguasanya, ia menyediakan rotinya di musim panas, dan mengumpulkan makanannya pada waktu panen."

Amsal 6:6-7

Terdapat beberapa bentuk relasi kerja yang pernah eksis di pedalaman, yaitu kerja gotong-royong; kerja upahan yang baru muncul; kerja timbal balik dalam perladangan; dan perbudakan serta kerja wajib yang telah dihapuskan. Perbudakan dan kerja wajib sudah saya singgung (lihat Bagian 3), jadi saya akan fokus pada tiga hal yang pertama, yang masih eksis atau yang sedang berkembang.

Dalam kasus yang jarang terjadi, dimana satu keluarga memiliki hambatan untuk membuka ladangnya dan beresiko terlambat membuka ladang misal, maka diadakan gotong-royong yang berdasarkan pada kepedulian dan simpati yang mendalam, berangkat dari inisiatif orang banyak dan bersifat sukarela. Ini juga berlaku dalam membangun rumah, orang-orang yang sakit atau membutuhkan, dan pada segala macam bentuk pekerjaan umum. Gotong-royong ini tidak memiliki perhitungan apapun. Ini terjadi tanpa seorang pun merasa perlu menagih balasan atas bantuannya. Di suatu kampung di Sungai Embaloh, saya melihat fenomena dimana mereka menyesuaikan diri dengan sistem eko-

nomi yang berlaku sehingga jika satu penduduk kampung sakit, semua orang melakukan urun daya untuk membantu biaya pengobatan. Gotong royong bukan hal yang unik. Masyarakat kita di penjuru nusantara mengenal ini, jadi saya langsung ke bentuk kerja selanjutnya.

Kerja upahan di beberapa tempat di pedalaman masih jadi hal asing. Di beberapa kampung Iban dan Tamambaloh, ini bahkan sesuatu yang baru saja terjadi kurang dari setengah abad yang lalu. Meningkatnya penggunaan mata uang seiring perluasan akses pasar dan transportasi, dan munculnya kelas ekonomi yang baru yang dapat mengakumulasi kekayaan dan mendapatkan kehormatannya dari masyarakat, mereka ini yang memiliki kesempatan untuk mengupah yang lain bekerja pada pembangunan rumah pribadi atau mengerjakan ladangnya. Di salah satu kampung di pedalaman Sintang, kerja upahan menjadi begitu sering dengan meningkatnya perbedaan ekonomi di masyarakat setelah pembukaan perkebunan sawit. Untuk menanam padi di ladang atau kebun sawit, tiap orang dibayar Rp 80 ribu/ hari. Upah ini dapat lebih tinggi untuk kerja menyemprot hama atau menebang. Mereka sebut kerja upahan sebagai *bekuli* dan upah sebagai *gaji*.

Bekuli berasal dari kata Hindi kuno *quli* untuk "pelayan sewaan", yang kemudian dipakai untuk pekerja Cina atau Jawa di Kalimantan di bawah perkebunan Belanda-Inggris. Pada masa itu pemerintah kolonial kesulitan untuk mencari tenaga kerja lokal. Pernah dilaporkan bahwa pada paruh abad ke-18 di pesisir Sandakan (sekarang bagian dari Malaysia), orang Inggris kesulitan untuk mencari pekerja upahan, karena orang-orang di sana memandang bahwa kerja demi upah jauh lebih merendahkan ketimbang dibeli menjadi budak (Tregonning, 1953). Kasus serupa dapat ditemui di tempat lain di nusantara. Sumber Belanda juga mencatat bahwa terdapat budak anak-anak di Laut Arafura di Maluku, yang akibat kemiskinan yang mereka derita, menyerahkan kemerdekaan mereka secara sukarela untuk mengikuti tuan-

nya dengan syarat agar segala kebutuhan masa depan mereka dipenuhi (Kolff, 1840:205). Kecuali melalui kerja paksa, negara kolonial pada dasarnya kesulitan mencari buruh dari orang-orang Dayak. Mereka dulu tidak punya masalah dengan kelangkaan pekerjaan, karena "pekerjaan" adalah sesuatu yang tidak dibutuhkan. Seperti laporan di bawah ini:

> "Hambatan terbesar untuk keberhasilan pengembangan sumber daya alam Kalimantan yang sangat besar adalah masalah tenaga kerja. Sebenarnya kehidupan di pulau-pulau tropis ini terlalu mudah untuk kebaikan penduduk asli. Di negeri di mana seorang pria tidak membutuhkan pakaian, memang, lebih nyaman tanpanya; di mana ia dapat memetik makanannya dari pohon atau menangkapnya dengan sedikit usaha di laut; dan jika bambu dan nipa adalah semua bahan yang dibutuhkan untuk tempat tinggal yang memuaskan secara sempurna, tidak ada insentif untuk bekerja. Karena itu, tidak mungkin untuk bergantung pada tenaga kerja asli, perusahaan terpaksa mengimpor sejumlah besar kuli dari China (Powell, 1921:63).

Hingga hari ini, di Sungai Palin dan Ngaung Keruh, kerja upahan masih dipandang sebagai sesuatu yang merendahkan, apalagi dalam perladangan. Istilah *bekuli* dianggap terlalu kasar, begitu pula dengan *upah* atau *gaji*. Tamambaloh memperhalusnya dengan *barkoko*, sementara Iban, mereka menyebutnya *ganti bungkus asé*, artinya "pengganti bungkus nasi." Ini adalah fenomena baru. Di Ngaung Keruh, kerja upahan mulai muncul kurang dari satu dekade terakhir. Biasanya mereka mendapat Rp 50 ribu/hari untuk pekerjaan ladang seperti menugal dan Rp 80 ribu/hari untuk penyemprotan hama dengan jam kerja pukul delapan pagi hingga kira-kira pukul empat sore. Terkadang, jika ada kesepakatan sebelumnya, hadiah dapat berupa pakaian misal. "Pekerjaan" juga mulai muncul untuk kerja konstruksi bangunan.

Dalam konsepsi Iban di Ngaung Keruh, mereka tidak memandang upah yang mereka terima sebagai bentuk kerja upahan, tetapi "membantu." Baik penerima atau pemberi tenaga kerja tidak menganggap *upah* sebagai "upah" atau dalam relasi bos-pekerja. Ini disebabkan karena mereka tidak punya riwayat kerja upahan dalam masyarakat mereka. Selain itu, relasi kerja ini ini dirasa cukup adil sehingga mereka tidak menganggapnya sebagai "kerja". Mereka tidak merasa tereksploitasi, dan "kerja" bagi mereka berarti eksploitasi. Pekerja tidak berada dalam posisi daya tawar yang lebih rendah ketimbang pemberi lapangan kerja. Sang pekerja tidak bekerja karena *desakan* ekonomi, karena ia juga punya ladang yang perlu ia kerjakan sendiri. Mereka juga tidak miskin amat, setidaknya masih ada banyak hewan buruan dan sayur liar yang dapat diperoleh cuma-cuma. Mereka dapat bekerja ke luar kampung, khususnya Malaysia, jika merasa ada yang mendesak betul. Keluarga mereka yang punya kesempatan ekonomi lebih baik di Malaysia sering mengirimkan sebagian penghasilannya ke Indonesia. Secara teori dan praktik, bekerja di ladang orang lain dan menerima upah adalah kerja upahan. Tetapi konsep itu mereka tolak, maknanya diperhalus dan istilah-istilah baru digunakan. "Kerja upahan, bagaimanapun juga, masih dipandang sebagai 'perbudakan upah' dan tidak diterima sebagai suatu norma," tulis Tania Murray (1982:37).

Pikiran dan praktik ini mengingatkan saya pada literatur anarko-sindikalis Eropa yang mencoba memprovokasi buruh dengan membangun kesadaran "Kamu tidak butuh bos, bos yang butuh kamu!" Masalahnya, para buruh di Eropa dan masyarakat industrial berada dalam posisi daya tawar yang rendah atau tidak punya daya tawar sama sekali. Ia mungkin tidak punya lahan, kelaparan, terjerat hutang atau kewajiban finansial lainnya, sehingga ia perlu menyembah pada bos. Bos dan kapitalis di kota juga diuntungkan dengan tenaga kerja yang melimpah. Semua orang akan berebut lapangan pekerjaan sekejam apapun bos mereka,

serendah apapun upah yang diterima atau seberbahaya apapun pekerjaan itu.

Ini tidak terjadi dalam kasus di Ngaung Keruh, sang penerima kerja menyadari bahwa dirinya yang membutuhkan bantuan. Karena tenaga kerja lokal yang tersedia terbatas, penerima kerja berusaha memberi yang terbaik yang ia bisa. Pemberi dan penerima tenaga kerja tetap istirahat dan bekerja bersama, makan dengan lauk yang sama, duduk berhadap-hadapanan dalam situasi yang menyenangkan dan bersahaja. Penerima kerja tidak memerintah dan menjaga hubungan baik dengan pemberi kerja. Ini juga memastikan ia bisa "dibantu" lagi dalam lain kesempatan. Mereka sendiri yang bilang bahwa mereka tidak sedang berkerja, tetapi "membantu".

Bentuk relasi kerja lain yang bertahan saat ini adalah kerja kelompok atau kerja timbal balik. Seluruh masyarakat peladang di pedalaman biasanya terlibat dalam sejenis asosiasi bebas sementara untuk pertukaran tenaga kerja timbal balik. Tamambaloh menyebut *mawa bár*, Iban menyebutnya *beduruk* dan ada ratusan istilah lain di berbagai suku. Di Tamambaloh, seorang peladang yang menginisiasi kerja kelompok untuk menggarap ladangnya (*akad bár*) akan mengajak yang lain untuk membantunya (*a'tulis*). Umumnya, ini berlangsung pada beberapa tahap perladangan yang membutuhkan tenaga kerja lebih, seperti menebang pohon, menanam benih, atau memanen. Nantinya, sang pengajak mesti membalas bantuan kerja kepada yang telah membantunya (*mamar tulis*). Jika kamu membantu saya sehari, saya mesti balas membantumu sehari pula. Tetapi pertukaran tenaga kerja ini tidak mengikat kepada satu orang. Karena suatu ladang dikelola oleh satu rumah tangga, maka istri, anak, atau cucu saya dapat balas membantumu bekerja di ladang dan dengan demikian "hutang kerja" keluarga saya terhitung telah lunas. Meski saya menyebutnya "hutang", saya khawatir dalam menjelaskan bentuk relasi kerja ini dalam istilah-istilah ekonomi modern karena akan mere-

duksi makna yang sesungguhnya sebagai sesuatu yang berkonotasi negatif.

Saya menyebutnya "asosiasi bebas sementara" sebab setiap *suang bár* hanya berlangsung dalam satu hari berladang. Tidak ada ketua, tidak ada keanggotaan dan pendaftaran atau keterikatan resmi terhadap kelompok ini. Ini bukanlah koperasi, serikat atau gabungan kelompok tani. Setiap orang bebas terlibat secara sukarela dan menjadi bagian dari suatu *suang bár* dalam satu hari dan terlibat dalam *suang bár* dengan wajah-wajah yang sepenuhnya berbeda keesokan harinya. Ini anarkis sekali, sebab ia membebaskan tiap partisipannya untuk terlibat. Tidak ada tekanan moral seperti gotong-royong, karena ia didasarkan pada kebutuhan praktis tiap peladang untuk memastikan bahwa ladang semua anggota masyarakat bisa tergarap sebaik mungkin.

Kecuali seseorang telah diajak untuk membantu di ladang yang lain, tidak pernah ada penolakan undangan seorang *akad bár*. Tidak pula ia akan menolak permintaan bergabung pada seseorang yang tidak ia ajak. Penolakan ini, menurut orang Tamambaloh sendiri, adalah sesuatu yang tidak sopan dan menandai hubungan buruk dan permusuhan. Saya cukup memutuskan untuk tidak mengajak seseorang yang tidak saya senangi, dan jika anda salah satunya, anda tidak perlu terlibat dalam *suang bár* yang saya selenggarakan.

Karena tidak pernah terdapat penolakan, maka jumlah yang terlibat bisa mencapai nyaris tiga puluh orang, walau lebih sering berkisar di angka rata-rata belasan orang. Setahu saya, jarang terjadi penumpukan tenaga kerja di satu lahan. Misal, dalam suatu kesempatan, terdengar kabar akan ada empat *mawa bár*. Ini jumlah yang terlalu banyak untuk tenaga kerja yang tersedia di kampung. Harus ada satu peladang yang menunda *mawa bár* sehingga tiga lahan lain tergarap dengan jumlah tenaga kerja yang ideal. Tetapi peladang ini tidak bermusyawarah, tidak ada papan informasi atau pengumuman. Tiba-tiba saja di hari yang sudah

ditentukan, ada satu peladang yang mengalah dan semua orang sudah berangkat menuju tiga lahan yang akan digarap tanpa saya mengetahuinya. Dayak benar-benar suku ubur-ubur. Tidak ada “otak” atau sistem informasi terpusat. Semua orang berbicara mengenai informasi terbaru dalam perladangan di tiap kesempatan, ketika minum tuak, ketika berpapasan, ketika berangkat mandi ke sungai, sebelum tidur. Saya belum pernah menemui hal macam ini sebelumnya. Saya juga tidak dapat memberikan detail berarti karena ini terjadi di hari-hari terakhir saya akan meninggalkan kampung itu. Saya juga belum menguasai bahasa lokal mereka dan mereka tidak akan berbicara mengenai manajemen kerja ladang kepada saya, sebatas karena saya bukan peladang. Jadi saya abai untuk menggali bagaimana sistem informasi kampung itu menarik. Mengapa? Ini mewakili bentuk spontanitas kerjasama. Kerja timbal balik sudah jadi kebiasaan sehingga mereka telah menciptakan mekanisme untuk menentukan siapa, kapan dan dimana *mawa bár* akan dilaksanakan dengan cara yang sangat cair, spontan dan dipahami oleh semua orang.

Selain untuk mempermudah penggarapan lahan, kelompok kerja ini adalah upaya menghindari rasa suntuk dan kesepian. Saya pernah mengikuti suatu *suang bár* yang terdiri atas tiga belas orang, yang melibatkan bahkan orang yang begitu tua dan yang paling muda, termasuk saya, dimana kami bergurau tentang banyak lelucon selama nyaris setengah hari. Kadang ada yang bernyanyi atau menyemangati yang lain. Dengan begini, kerja di ladang umumnya berlangsung dalam kohesi penuh dimana tidak hanya aspek kesukarelaan dijunjung tinggi, tetapi setiap peserta mesti berada dalam hubungan yang relatif baik satu sama lain. Kecuali anda memang hendak mengerjakan ladang seorang diri atau hanya oleh rumah tangga anda sendiri, yang mana sangat jarang terjadi dengan beberapa pengecualian, kerja kelompok yang efektif dan efisien ini menuntut anda untuk menjadi seorang yang disenangi oleh banyak orang. Di sebagian besar waktu,

ladang itu kembali dikerjakan satu keluarga dan ketika saya menemui seorang peladang yang bekerja sendiri karena istrinya sakit dan anaknya telah dewasa untuk mengerjakan lahannya sendiri, ia curhat kepada saya: "pantas saja Tuhan menciptakan kita berpasang-pasangan." Ia mengeluh karena bosan dan suntuk.

Ini juga yang menarik: seorang *akad bár* mungkin terdengar akan menjadi bos dalam sehari. Tetapi ini tidak benar. Kerja kelompok dalam masyarakat Tamambaloh ini, telah dideskripsikan dengan sangat tepat oleh King (1985:164) sebagai "kelompok kerja kooperatif yang terorganisir dalam prinsip kerja sama egalitarian yang ketat." Saya mesti mengakui bahwa inilah bentuk kerjasama terbaik yang pernah saya saksikan selama ini. *Suang bár* sungguh mewakili bentuk ideal gotong royong yang selama ini digaungkan para anarkis dengan prinsip "berat sama dipikul, ringan sama dijinjing."

Kecuali suku-suku nomaden yang bisa dikatakan komunistik, seperti telah saya bilang di awal, suku-suku peladang lebih mirip seperti usulan mutualisme Pierre-Joseph Prodhon ketimbang anarkisme-komunis Bakunin dan Kropotkin. Ladang bukan milik komunal, dikerjakan gotong-royong dan hasilnya dinikmati semua orang. Suku peladang tidak seperti itu. Ladang milik keluarga besar atau kampung dengan hak guna pakai yang aksesnya terbuka bagi semua orang, dikerjakan sendiri atau bergotong-royong, tetapi hasilnya diserahkan pada pemanfaat atau pengguna lahan (ketimbang menyebut "pemilik"). Kerja timbal balik juga tampaknya ditujukan untuk memastikan tiap rumah tangga berhasil menggarap panennya dan mencegah perburuan kepala yang dulu sering mengintai ladang-ladang yang jauh dari ladang. Dalam praktiknya, berikut pengamatan saya:

Saya belum mengenali tiap peladang dan lokasi ladangnya, yang praktis membuat saya tidak dapat membedakan mana seorang *akad bár* dari sekelompok *suang bár*. Jika kita tidak bertanya, kita tidak akan tahu, sebab tidak ada perbedaan yang jelas.

Seorang *akad bár* tidak bertingkah layaknya bos dan bekerja sama kerasnya seperti yang lain. Karena semua peladang sudah tahu apa yang mesti mereka lakukan, bagaimana dan kapan harus memulainya, seorang *akad bár* tidak banyak memberikan pengarahan, apalagi memerintah. Semua orang paling sigap dapat menjadi "bos", jika anda suka dengan sebutan itu. Para "bos" ini menegur kami karena terlalu lama duduk dan bergurau, sementara pekerjaan yang mesti dilakukan masih banyak. Tetapi dirinya berfungsi sebagai pengingat dan penegur, dan fungsi itu tidak mesti berada di tangan *akad bár*. Semua orang dapat mengambil inisiatif untuk menyingkirkan batang kayu besar, mengambil air minum dari pondok, atau memotong daun pisang untuk tempat duduk siapa saja. Semua orang dapat beristirahat kapan pun di saat mereka lelah, yang secara spontan membuat yang lain untuk beristirahat dan bekerja kembali di saat bersamaan. Setelah cukup bugar, mereka bekerja kembali tanpa diperintah. Semua bekerja keras dengan harapan timbal balik yang sama kerasnya ketika ladangnya digarap.

Para *suang bár* membawa nasinya sendiri, yang dibungkus dalam daun pinang yang kering. Karena itu, *akad bár* hanya berkewajiban memasak untuk istirahat makan siang, lalu memukul kentongan bambu agar para *suang bár* beristirahat ke pondok. Cemilan dan lauk telah dibagi rata, satu orang satu porsi dengan jatah yang sama. Beberapa jajanan kering bahkan dibelah lalu disodorkan kepada setiap orang di atas daun. Setelah terbagi sangat rata, kelebihannya baru dapat dinikmati semua orang. Mereka mengatakan bahwa ini ditujukan untuk memastikan semua orang dapat bagian. Mereka menyajikan yang terbaik yang mereka miliki, khususnya daging babi dan ayam kampung, yang belum tentu mereka nikmati sebagai lauk sehari-hari. Makan di ladang sering lebih mewah. Kalau ada, mereka membawa tuak dan meminumnya kapan saja mereka mau. Mereka minum pagi-pagi sebelum bekerja, ketika istirahat, bahkan dalam perjalanan

pulang naik sampan di sungai yang deras, mereka minum tuak, saya yang kebagian tugas menuangkannya. Sesampainya di kampung, para pemuda yang lelah bekerja telah menunggu saya di atas pohon enau dan saya mandi ke sungai dengan sempoyongan dan ditertawakan gadis-gadis manis. Saya tekankan, tuak bukan kewajiban untuk disediakan saat berladang, tetapi sajian oleh mereka yang punya pohon aren untuk membuat kerja menjadi lebih menyenangkan. Tidak ada yang benar-benar minum sampai mabuk, kecuali saya yang minum sampai pingsan di pondok.

PELADANG TAMAMBALOH MINUM TUAK SEBELUM BEKERJA.

Hingga batas tertentu, saya tidak menganggap *mawa bár* sebagai "kerja". Jika "kerja" itu berarti kegiatan yang melelahkan, itu betul, berladang memang melelahkan. Tetapi karena mereka bersolidaritas, rasa lelah menjadi lebih ringan. Semua orang tahu bagaimana rasanya gotong royong kan? Oleh karena konsepsi "kerja" di Tamambaloh berbeda dengan kita, Tamambaloh tidak mengenal kata "libur". Mereka tentu mengenal istirahat makan siang (*sangari*) atau istirahat melepas lelah untuk rebah-rebahan (*ngaso*). Tetapi mereka menyerap *pakansi* dari Bahasa Belanda,

“*vakantie*” yang artinya “berlibur”. Ini terjadi karena akhirnya mereka mengenal “kerja”. Tidak ada kerja, maka tidak ada libur.

Jika kita tidak memahami bentuk kerja subsisten Dayak, kita akan menyebut mereka sebagai “pemalas”. Tidak ada sesuatu yang dapat disebut sebagai “pekerjaan” dalam pengertian ekonomi modern seperti kita pahami hari ini dalam masyarakat tradisional Dayak. Tentu mereka bekerja, tetapi tidak ada atau jarang terjadi spesialisasi dalam kerja upahan. Bahkan katakanlah kepala suku, kepala adat atau dukun sebagai “kerja”, ia terkadang juga meski berladang, membajak (laut), berperang, berdagang, menjadi perwakilan kampung, meramu hasil hutan, berburu dst. Jika saya ke sana lebih awal seratus tahun lalu, agak absurd untuk bertanya, “apa pekerjaan anda?” Michael R. Dove (2012:xii) yang mungkin tepat menjawabnya: “Masyarakat Borneo terhubung melalui keterlibatan di dalam sistem ekonomi global yang dalam banyak cara tidak seperti kita: mereka tidak semata-mata petani, misal; beberapa di antara mereka secara historis adalah sekaligus pemburu kepala, peladang berpindah dan produser komoditas; dan mereka secara historis mencoba keluar dari sistem global segera setelah mereka terjun kedalamnya.”

Mereka bisa jadi adalah semuanya secara bersamaan. Tidak ada tentara karena semua laki-laki (bahkan perempuan!) bisa mengangkat senjata; tidak ada petugas kasir karena mereka tidak berdagang; tidak ada pendeta sebab kepercayaan mereka begitu cair untuk ajarannya dimonopoli dan dibakukan, dst. Tidak ada pekerjaan, tapi tentu mereka bekerja. Meski begitu, kemalasan itu sendiri ada benarnya. Orang-orang primitif memang pemalas dan tidak pernah bekerja. Saya tidak sedang berbicara soal merapikan kamar dan tempat tidur. Saya berbicara tentang *bekerja* sebagai *pekerjaan*. Masyarakat primitif tidak mengenal apa yang Marx sebut sebagai spesialisasi kerja (*divisions of labour*). Atau jika ada, khususnya di antara suku yang egalitarian, itu sangat minimal.

Dengan memahami kerja, maka kita dapat memahami libur. Keduanya adalah dua sisi dari satu koin yang sama mengenai kerja. Masalahnya, kita sedang tidak membicarakan koin. Bekerja santai atau tidak terikat pada "kerja upahan" yang menyebalkan, Dayak adalah "masyarakat tanpa kerja". David Graeber pernah menulis soal ini dalam salah satu karyanya yang fenomenal, *The Bullshit Jobs* [Kerja Omong-Kosong]. Kerja omong kosong adalah suatu bentuk pekerjaan berupah yang sama sekali tidak berguna, tidak perlu, atau merusak sehingga bahkan karyawannya merasa bahwa pekerjaannya itu tidak perlu ada.

Ini sangat anarkis karena kondisi masyarakat Dayak itulah yang sering menjadi ideal yang diidam-idamkan sebagian besar para radikal kiri. Menantu Marx, Paul Lafargue, pernah menulis buku berjudul aneh, *The Right to be Lazy* [Hak untuk Malas]. Ia mengkritik ide-ide perspektif marxis sebagai sesuatu yang dogmatis dan pada akhirnya salah, dengan menggambarkan bahwa ketika manusia mengutamakan "hak untuk bekerja," maka yang terjadi adalah kemerosotan dan perbudakan eksistensi manusia. Ia berpendapat bahwa kemalasan, dikombinasikan dengan kreativitas manusia, adalah sumber penting kemajuan manusia. Ia mengusulkan bahwa setelah kapitalisme tumbang, maka setiap orang harus diberikan hak untuk bermalas-malasan.

Penolakan atas kerja, pengurangan jam kerja dan pembelaan atas kemalasan telah sejak lama menjadi salah satu agenda kaum radikal kiri di Eropa. Bagi buruh-buruh tambang, kereta api dan pelabuhan di Amerika yang tergabung dalam serikat buruh anarko-sindikalis IWW, kerja upahan adalah bentuk "perbudakan" yang perlu dihapuskan. Mereka dikenal sebagai pelopor dalam perjuangan pengurangan jam kerja: 8 jam kerja, 8 jam istirahat, 8 jam rekreasi. Penolakan atas kerja juga telah didukung mulai dari otonomis Italia, misalnya Antonio Negri dan Mario Tronti; situasionist dan ultra-kiri Perancis dalam *Échanges et Mouvement*; dan juga anarkis khususnya Bob Black dan anarki

pasca-kiri. Meski menghadapi banyak kritik, literatur anarkisme-primitif pada umumnya juga mendukung ide anti-kerja dan merujuk pada temuan etnografi tentang jam kerja masyarakat pemburu peramu yang rendah dan melihat "kerja" sebagai sesuatu yang menyenangkan.

Ida Pfeiffer (1855:92) pernah mengeluh betapa lambatnya melakukan perjalanan di pedalaman Kalimantan. Bangun pagi, mustahil bagi Ida untuk mendesak para pendayung Dayak untuk pergi mengayuh, karena mereka mesti memasak nasi, kemudian mereka duduk santai-santai, mengunyah sirih dan pinang, menghisap tembakau. Makanya Ida menulis: "...rata-rata lebih dari separuh orang [Dayak] ini tidak pernah bekerja."

TIDAK MENGENAL "TERIMA KASIH"

> "Untuk melihat bagaimana timbal-balik bekerja, Anda harus hidup di dalam masyarakat egaliter yang tidak mengenal uang, sehingga tidak ada yang bisa dibeli maupun dijual."
>
> Marvin Harris – *Cows, Pigs, Wars and Witches*

Tjilik Riwut (2009:90-92) menyatakan Bahasa Dayak Ngaju sebagai *lingua franca* di Kalimantan Tengah, tidak mengenal kosakata untuk "terima kasih". Meski begitu, orang Dayak punya bentuk balas budi dan wujud syukur yang berbeda. Rasa terima kasih diungkapkan dalam sikap dan perbuatan, serta rasa hormat yang mendalam. Siapapun yang telah menerima perbuatan baik dari sesamanya, tidak begitu saja melupakannya. Semua kebaikan yang telah mereka terima, akan tersimpan dalam lubuk hati yang terdalam, diteruskan kepada keturunan mereka:

> "Bahkan dalam setiap kesempatan, mereka akan menceritakan kepada anak turunannya semua kebaikan-kebaikan yang pernah diterima, lengkap dengan nama dan identitas teman yang telah berbuat baik tersebut. Dengan

> demikian secara tidak sadar, anak turunannya juga turut serta mensyukuri, mengenang dan menghormati orang yang telah berbuat baik bagi keluarga itu" (Riwut, 2003: 90-92).

Sebagai masyarakat tanpa aksara, tradisi lisan sangat subur, terutama karena menjelang tidur, orang-orang tua akan bercerita atau berdongeng mengenai banyak hal. Salah satunya tentang kisah orang-orang pernah berjasa membantu mereka. Suatu kebaikan dan jasa besar akan dikenang hingga turun temurun dan menjadi perekat dan harmoni antar keluarga maupun antar komunitas, mengurangi resiko suatu konflik membesar, menjaga hubungan relatif harmonis.

Perbuatan sangat baik dan sangat jahat bisa terekam begitu kuat hingga beberapa generasi (mengenang perbuatan jahat dapat dikategorikan sebagai hukuman, lihat Bagian 5). Seorang teman saya, diperlakukan sangat baik jika datang ke pemukiman Iban. Kaket buyutnya pada 1800'an telah memberikan kesempatan kepada Iban untuk bermukim di bagian hulu aliran Sungai Embaloh. Ketika ia berkunjung ke kampung tersebut, ia adalah tamu dari keturunan terhormat. Satu kakeknya telah membangun sekolah dasar, dan kakek yang lain pernah mengangkut seorang warga yang sakit dari pemukiman terpencil di Kapuas Hulu ke pusat kesehatan terdekat. Kebaikan leluhurnya adalah sesuatu yang diceritakan terus berulang-ulang dan dirinya sebagai keturunan orang yang sering membantu, mewarisi bentuk terima kasih itu hingga ke titik yang bagi kebanyakan manusia modern terdengar berlebihan.

Wujud lain dari ekspresi terima kasih, seperti dijelaskan Tjilik Riwut (2007:405) adalah bukan dengan mengucapkan "terima kasih" ketika disajikan makanan dan minuman ataupun disambut dengan hangat sebagai tamu, tetapi mereka akan makan dengan lahap dan penuh rasa nikmat. Jika tidak, maka sang tuan

rumah akan merasa tersinggung. Dayak tidak mengenal warung makan, dan dulu ketika berpergian antar kampung mereka tidak membawa bekal. Di antara orang Simpakng, ada peribahasa "*sak gek mansia, kuyuk gak pakan*" (artinya, "jangankan manusia, anjing yang mampir pun akan diberi makan"). Meski dulu mereka memiliki kecurigaan akan diracuni, siapapun yang berpergian ke kampung lain akan selalu ditawarkan makanan. Menerima makanan yang ditawarkan tidak hanya wujud syukur, tetapi merupakan penegasan atas rasa saling percaya antara tamu dengan tuan rumah.

Ada kebiasaan di antara Dayak untuk menyambut tamu yang dihormati dengan arak yang dihidangkan dalam tanduk sapi atau kerbau. Ngaju menyebutnya *danom tewun tihang*. Meski hal ini semakin jarang terjadi, setidaknya di dalam Ngaju, Riwut menulis:

> "Disarankan untuk menerima dan meminum arak yang telah diberikan sekalipun hanya diminun sedikit sekali, jangan menolak arak yang telah diberikan karena maksud pemberian arak adalah ungkapan rasa gembira dan hormat. Akan tetapi bila tamu yang datang tidak menerima dan sedikitpun tidak mau mencicipi, perasaan mereka akan sangat tersinggung" (Riwut, 2007: 405).

Wujud syukur antara tamu pada tuan rumah yang dihormati tidak hanya diwujudkan dalam bentuk makan dengan lahap dan minuman beralkohol, tetapi juga menari bersama disertai dengan iring-iringan musik tradisional. Sebagian besar laporan dari catatan perjalanan orang Eropa selama kunjungan ke komunitas Dayak juga menunjukan hal yang sama tentang bagaimana orang Dayak dalam menjamu tamu. Tamu menjadi istimewa bagi semua orang, disambut dengan penuh antusias yang tidak dibuat-buat, dan dirayakan dengan penyambutan mewah, meriah dan

riang-gembira. Tapi saya tidak seagung itu untuk disambut dengan cara demikian.

Graeber dalam bukunya *Debt* [*Hutang*] (2011), menjelaskan bahwa kebiasaan untuk selalu mengucapkan "tolong" (*please*) dan "terima kasih" (*thank you*) adalah penemuan baru yang pertama dimulai pada masa revolusi komersial abad 16 dan 17. Ini adalah bahasa para kelas menengah di biro, toko dan kantor Inggris, yang selama lima ratus tahun terakhir ini telah menyebar ke seluruh dunia ketika mereka juga menularkannya pada masyarakat yang mereka taklukan.

Graeber pesimis bahwa ucapan *please* dan *thanks* dapat diidentifikasi dalam tiap jenis bahasa di dunia. Dalam beberapa kasus, ungkapan "terima kasih" menggunakan kosakata lain yang dulunya punya makna yang sebenarnya berbeda. Misal, *arigatou* (ありがとう) Jepang berasal dari kata yang lebih kuno yang berarti "langka" yang juga muncul dari konteks memberi: seseorang memberikan yang terbaik, yang sulit atau tiada duanya. Meski kata "terima kasih" terdengar halus, tapi ini tidak berasal dari kata *kasih* seperti "cinta kasih", melainkan bahasa Melayu untuk *kasih* "memberi".

Suku-suku di nusantara banyak yang langsung menyerap "terima kasih" dari Melayu. Hari ini, Tamambaloh menyerap *ma' kaséh*, mirip dengan Palembang (*mokaseh*) atau Manado (*trima kase*) dengan dialek yang sedikit berbeda. Di tiap suku Dayak yang saya datangi, saya selalu bertanya apa kata "terima kasih" dalam bahasa mereka. Di Tamambaloh, pertanyaan saya menjadi obrolan banyak orang di kampung. Ada seorang yang yakin betul bahwa dulunya mereka memiliki kata tersebut, tetapi kuatnya serapan dari Bahasa Melayu (Indonesia) telah membuat mereka melupakannya. Hanya satu orang yang setuju dengan saya bahwa Bahasa Tamambaloh tidak mengenal ungkapan itu. Selain itu Bapak Iban saya juga salah satu yang berpendapat Bahasa Iban tidak mengenal kosakata "terima kasih". Ia bahkan sadar bahwa

orang Iban dari sononya saling membantu dan karena itu tidak perlu mengucapkan terima kasih.

Ketiadaan kosakata "terima kasih" bisa jadi ukuran sejauh mana suatu masyarakat menerapkan timbal-balik (Harris, 2018: 114). Dalam banyak literatur etnografi tentang masyarakat pemburu egalitarian penolakan untuk menghitung hutang dan debet dapat ditemukan. Graeber (2011:79) mengutip pengalaman seorang penulis Denmark ketika ia diberi beberapa kilo daging oleh orang Eskimo yang justru marah karena ia mengucapkan terima kasih. Ungkapan ini dipandang merendahkan: "Di negeri kami kita adalah manusia! Dan karena kita adalah manusia maka kita saling bantu. Di sini kami memandang bahwa pemberian menciptatakan budak seperti halnya pecut menciptakan anjing." Bruno Manser dalam *Voice from the Rainforest* (1972:19), karyanya yang dihasilkan setelah berada di antara nomaden Penan di Sarawak juga menyatakan hal serupa. "Dalam bahasa Penan tidak ada kata 'terima kasih' -berbagi adalah suatu kewajiban," tulisnya.

Dalam kasus lain, Marvin Harris (2018:116) mengutip kisah lucu Profesor Richard Lee dari Universitas Toronto bersama suku San (Bushmen) di sekitar Gurun Kalahari tentang makna pertukaran timbal-balik di kalangan pemburu dan peramu egalitarian. Suatu kali, ia hendak merayakan natal dengan membelikan mereka sapi paling gemuk dan berlemak, sesuatu yang sangat diidamkan oleh orang San. Tetapi respon yang didapatkan Lee berbeda. Mereka menghinanya, tidak bersyukur, meremehkan bahwa dagingnya tidak enak dan masih terlalu kurus. Lee akhirnya paham setelah akhirnya orang San menjelaskan padanya tentang bagaimana sikap saling berbagi itu. Mereka berkata:

> "Ketika seorang pemuda memotong daging yang begitu besar, dia akan mengiranya dirinya orang besar atau kepala suku; dia akan membayangkan kami semua sebagai pelayan atau bawahannya. Kami tidak bisa meneri-

> ma hal itu, kami menolak orang-orang yang membangga-banggakan diri, karena suatu hari kesombongannya akan menuntunnya membunuh seseorang. Jadi kami selalu berkata dagingnya tidak berharga. Dengan demikian, kami mendinginkan hatinya dan membuatnya menjadi tahu diri."

Suku-suku nomaden menyadari akibat dari kesombongan dan rasa "berhutang" karena menerima pemberian. Sebenarnya, di banyak masyarakat kesukuan, "mereka yang paling sukses harus menjadi orang yang paling tidak mencolok" (Harris, 2018: 115). Anda sadar itu. Ketika seseorang dari teman sekolah anda kaya, ia mungkin akan lebih dihargai, lebih sering memerintah dan menikmati keistimewaan lain dari kawan-kawan sekolahnya. Ketika anda pernah dibantu olehnya, anda akan terikat terhadap "balas budi", "terimakasih", "syukur". Jika tidak, anda mestilah seorang penjilat supaya ditraktir di kantin. Kita sadar bahwa orang yang sering membantu terkadang jadi menyebalkan, karena itu, "ide pokok dari timbal-balik adalah justru untuk menyangkal bahwa seorang benar-benar berutang sesuatu" (Harris, 2018:114). Suku nomaden melihat bahwa perhitungan ekonomi bukannya membuat seseorang sebagai manusia. Sebab jika itu dilakukan, ini akan "menciptakan dunia di mana kita mulai 'membandingkan kekuatan dengan kekuasaan, mengukur, menghitung' dan mereduksi satu sama lain menjadi budak atau anjing melalui hutang," tulis Graeber (2011:79). Dalam Kristen, "penebusan" Yesus sebenarnya juga upaya untuk menghapus seluruh seluruh sistem untuk menghitung (Matius 18:21-35).

Coba perhatikan masyarakat kita. Saya punya pengalaman ekstrim dimana saya dengan seorang kawan, lagi sama-sama miskin saat saya masih menulis naskah ini. Motor saya dalam kendaraan buruk, jadi saya juga meminjam motornya, yang juga buruk. Ketika saya mengendarai motornya pada malam hari, bengkel

sudah tutup, saya tidak membawa telepon seluler atau dompet, dalam keadaan mabuk pula, dan motornya mogok. Keesokan harinya saya membawa motor itu diperbaiki ke bengkel. Totalnya 840 ribu dan karena motor itu mesti saya gunakan, ia harus dikeluarkan dari bengkel hari itu juga. Kawan saya menolaknya karena ia tidak bisa urundaya untuk biaya perbaikan, tetapi saya bersikukuh dengan meminjam uang kesana kemari. Saya sadar, ia menolak berada dalam kondisi berhutang, tergantung atau terikat kepada saya. Ketika saya menyodorkan nota, mukanya masam dan ia berkata, "aku *insecure* (tidak percaya diri)." Saya mencegah supaya perasaan itu tidak muncul dan menyarankan supaya nota tersebut di bakar. Tapi itu gagal. Pada akhirnya, ia berusaha yang terbaik untuk membuatnya "lunas". Ia menawarkan jasa desain atau membelikan buku yang saya butuhkan untuk riset ini. Untuk beberapa hari hal ini menciptakan rasa canggung yang tidak menyenangkan bagi kami berdua.

Asal-usul dari ungkapan "terima kasih" kadang berasal dari sesuatu yang secara hierarkis lebih superior. Kenyataannya, penggunaan kata "terima kasih" di banyak bahasa cukup menyeramkan. Ucapan Portugis untuk ini adalah *obrigado*, yang berarti "hutang" atau "terikat"; *merci* Perancis berarti "ampun". *Matur sembah nuwun*, istilah yang sangat halus dalam hierarki bahasa Jawa, berasal dari kata Melayu klasik *sinuwun* atau *sinuhun* untuk "sembah" dan *paduka matur* untuk "tuan". Secara harfiah, kata ini berarti "sembah sang paduka".[61] Dalam kasus Dayak, mereka menyerapnya dari orang Melayu, yang memainkan peranan penting dalam perdagangan internasional di kawasan Laut Cina

---

[61] Hariyanto (2018) menyatakan: "'Susuhunan' berasal dari kata 'suhun' dalam bahasa Yogyakarta 'suwun' yang berarti 'dipunji' (ditaruh di atas kepala). Sehingga secara makna dapat dipahami antara 'Panembahan' yang berarti yang 'disembah' dan Sunan 'yang dipuji' memiliki persamaan yakni mengandung penghormatan."

Selatan dan kemudian membuka perdagangan, uang dan pasar ke pedalaman Kalimantan. Pengaruh ini dapat diperhatikan dari penyerapan kata Melayu yang setidaknya berlaku di antara Dayak Mayan di Kapuas Hulu, yaitu "*minta hila*", dari kata "*minta rela*," artinya "memohon kerelaan". Dari sini, kita dapat tebak konteks dari asal-usul ungkapan terima kasih ini muncul: apa yang mesti direlakan? Mungkin dari penarik pajak dan upeti, penarik hutang, bangsawan pemeras atau pedagang penipu yang kepalanya juga sering jadi sasaran perburuan kepala orang Dayak?

Kata lainnya yang mendekati fungsi yang sama yang berasal dari bahasa Tamambaloh sendiri adalah *kasuang nyawa*. Tetapi kata ini berarti "hatiku sangat gembira" dan digunakan sebagai ucapan syukur, semisal, ketika menerima kunjungan seseorang. Meski kata ini semakin jarang digunakan, ia tidak dipakai di toko atau pasar. Jelas, ia tidak berfungsi dalam konteks tukar-menukar barang. Bahkan jika ada "terima kasih" dalam bahasa suku bangsa lain, asal ekspresi semacam itu pasti berhubungan dengan konteks ritual. Dalam Bahasa Bugis, *kurru sumange* juga tidak tepat dipadankan dengan "terima kasih" karena ini lebih pada ucapan syukur pada sang pencipta. *Jazakumullahu khairan* (جَزَاكُمُ اللهُ) dalam Bahasa Arab adalah harapan perlindungan dan berkat dari Allah yang kemudian juga digunakan sebagai ungkapan "terima kasih". Tidak ada satu pun dari istilah ini yang tampaknya bermula dari situasi jual beli di pasar atau yang menyatakan bahwa transaksi selesai.

Ilmu ekonomi konvensional biasanya menganggap bahwa ketiadaan pasar, uang dan perdagangan adalah tanda kehidupan yang masih rendah dan sederhana. Dikira sejarawan dan ekonom Barat pada umumnya, apapun yang bukan pasar adalah barter. Kenyataannya mereka memang sering tidak mengenal hal itu karena memang tidak menginginkannya. Ide ini telah didukung secara serius sejak 1920'an oleh Marcel Mauss dalm esainya yang berjudul *The Gift* [*Pemberian*] (1925). Mauss menunjukkan bah-

wa sistem pertukaran awalnya berpusat di sekitar kewajiban untuk memberi, menerima, dan yang paling penting membalas. Sederhananya, seorang Dayak berbagi hasil buruan karena ia tahu bahwa ia akan "mendapatkan balasannya", bahwa ia kelak juga menerima manfaat yang sama ketika orang lain berbagi hasil buruan pula. Gagasan Mauss hingga kini dikenal sebagai "ekonomi hadiah" (*gift economy*). Dalam ekonomi hadiah, kita menolak menjadi perhitungan, tetapi bukan berarti kita tidak mengharapkan balasan. Ini dua hal yang berbeda. Saya tidak yakin ada satu bentuk ekonomi pun yang tak kenal pamrih. Bahkan sikap berbagi yang berasal dari agama sering mengharap balasan (hanya saja, balasannya nanti dari Tuhan atau harapan akan masuk surga, misal). Dayak tidak khawatir bantuannya tak terbalas.

David Graeber membantah bahwa semua hubungan manusia semata-mata bentuk pertukaran. "Pertukaran menunjukkan kesetaraan, tapi itu juga menunjukkan pemisahan. Ini yang terjadi ketika uang berpindah tangan, ketika hutang dibatalkan, kesetaraan itu dikembalikan *dan* masing-masing pihak dapat berpisah dan tidak perlu melakukan apapun lagi dengan yang lain," tulisnya (Graeber, 2011:122). Berbeda dengan masyarakat yang "didirikan di atas penolakan secara terang-terangan atas logika negara dan pasar" (2020:22), ketika seorang pemburu membagi rata daging buruan, ia tahu bahwa sang penerima berada dalam posisi yang setara, bahwa mereka masih terikat dan melanjutkan banyak hal: untuk terus berbagi, saling membantu, menerima dan membalas. Mereka tidak berpisah dan merasa saling memerlukan. Hubungan saling-membantu dalam masyarakat tanpa pasar yang sesungguhnya tidak membutuhkan "terima kasih". Ketika anda di pasar, anda tahu urusan penjual-pembeli akan berakhir; tetapi anda jarang mengucapkan terima kasih pada keluarga atau sahabat dekat. Ini bukan berarti bahwa anda tidak bersyukur tapi anda tahu bahwa anda tidak punya hutang, anda tidak perlu bersujud atau menyembah, tidak perlu minta ampun, tidak perlu

dimintai kerelaannya (yang jadi asal kata "terima kasih" dalam beberapa bahasa).

PEMUDA IBAN BERPOSE DENGAN KEPALA BABI HASIL JERAT.

Klaim ini terdengar kontroversial, tetapi tidak sepenuhnya salah. Masyarakat yang tidak berdagang jelas harus menyesuaikan dirinya. Dulu, masyarakat Dayak tidak mengenal mata uang. Seperti anak Punk dengan riasan yang aneh seperti peniti atau pengungkit kaleng di Indonesia yang dijadikan hiasan pinggan, orang Dayak juga menjadikan koin-koin kuno sebagai hiasan pinggang. Mereka sering bercerita tentang kisah konyol dari masa lampau mengenai betapa bodohnya orang dulu dan bagaimana mereka tertipu selama proses jual-beli. Secara fisik tidak ada yang namanya pasar atau warung. Di Ngaung Keruh, warung pertama dibuka pada tahun 70'an, tetapi tutup tidak lama kemudian. Katanya, karena sang pemilik menghabiskan rokok dagangannya sendiri terlalu banyak dan masyarakat begitu sering mengutang. Bebe-

rapa warung bernasib sama dan hanya satu yang bertahan cukup lama. Butuh proses bertahap bagi masyarakat Dayak untuk berhasil masuk dalam pola pikir pasar. Seorang penulis, dia sendiri Dayak, menyatakan bahwa:

> "Dayak tidak mengenal sistem dagang baik di kalangan mereka sendiri maupun dengan kalangan luar. Apabila mereka pergi menukarkan hasil hutan atau hasil tani dengan barang lain yang mereka perlukan maka itu dilakukan sepenuhnya dengan sikap "*terserah kepada taoke*. (Kanayatn: *ahe-ahe ja toke*), artinya terserah kepada pihak lain untuk menentukan. Orang Dayak juga belum dapat memahami hubungan antara waktu dan nilai ekonomis suatu jenis barang" (Florus, 1994).

PENUTUP

Ketika penetrasi pasar masuk, uang diperkenalkan, komodifikasi terjadi, semuanya berubah. Anda memberikan sesuatu yang bisa jadi berharga (bedakan dengan "bernilai"), dan meski anda mencoba mencopot label harga dari suatu hadiah, ini tetap membuat seseorang merasa berhutang. Saya tidak sedang sekedar menyarankan bahwa kita perlu menghapus kata "terima kasih" dari kosakata harian kita tanpa menghapus relasi yang memungkinkan hal itu dapat terjadi (meski ini dapat disepakati dalam lingkaran kecil perkawanan). Konsep timbal-balik berubah manjadi hutang dan balas budi dalam masyarakat kita karena sistem kapitalisme. Menghapus ucapan "terima kasih" dalam kamus hidup anda begitu saja bisa berujung anda babak belur atau dijauhi karena dianggap tidak tahu tata krama.

Ada beberapa solusi adaptif dan hal ini tampaknya dilakukan oleh orang-orang Jawa. Setidaknya di Jawa Tengah, anda bisa perhatikan ketika seseorang mencoba mengucapkan "terima kasih" sampai bersujud atau menundukkan badan, maka orang

lain mencoba mencegahnya. "Halah, sudah sepatutnya kita saling bantu," ujar orang itu, misal. Seseorang bisa menyatakan *sembah nuwun* tanpa secara harfiah menyembah seseorang. Tapi ini ada di film-film, di kehidupan nyata lain ceritanya.

Dalam skala komunitas, saya juga perhatikan sesuatu yang menarik. Seperti Dayak, komunitas Jawa tradisional itu pada dasarnya "komunal" dalam pengertian saling membantu, peduli dan bergotong-royong, khususnya di pedesaan. Orang-orang Jawa di desa maupun kota tampaknya mencoba mempertahankan itu. Dulu, dalam beberapa kegiatan kampung, mereka bergotong-royong dan tiap rumah tangga sering mengumpulkan sumber daya bersama seperti memberikan hasil panen untuk konsumsi kegiatan tersebut atau hadir untuk memberikan tenaga kerjanya secara sukarela. Ini juga bantuan timbal-balik. Tetapi hari ini, karena mereka mengenal "kerja" ke kantor atau toko, mereka sering tidak punya waktu luang untuk terlibat dalam pernikahan atau syukuran tetangga. Karena banyak pula yang tidak lagi jadi petani, mereka membelikan beras, telur, gula, teh atau kopi. Untuk mencegah hilangnya partisipasi, orang Jawa kemudian memberikan sanksi sosial berupa cibiran atau membalas ketidakhadiran seseorang dengan kembali tidak hadir atau tidak membantu dalam kegiatan yang diadakan orang tersebut. Ini sering diwakili dalam pepatah yang berbunyi, "*ora srawung, nikahanmu suwung*" (tidak ikut berkumpul, pernikahanmu sepi).

Saya curiga ini adalah hal baru, setidaknya dalam setengah abad terakhir: dulu orang Jawa tidak punya sanksi semacam ini karena tiap orang *pasti* hadir membawa bantuan dan tenaganya. Ketika tetangga mereka semakin sibuk itulah mekanisme ini berkembang, termasuk pepatah "*mangan ra mangan ngumpul*" (bisa makan atau tidak makan yang penting berkumpul). Orang Jawa tidak ingin budaya saling membantu itu hilang, meski mereka sadar bahwa banyak hal sudah berubah. Alih-alih mencegah seseorang bekerja atau mencari penghidupan, mereka membiarkan

tetangga mereka bekerja asal hal itu tidak merusak "komunalitas" mereka. Ini mirip seperti beberapa orang Dayak Tamambaloh yang memandang bahwa kerja upahan itu adalah sesuatu yang merendahkan dan menolak istilah *bekuli* tetapi membuat istilah baru untuk bentuk kerja upahan dalam berladang atau membangun rumah, atau menyangkal upah adalah "gaji" dan menghaluskannya menjadi "pengganti bungkus nasi". Bukannya seperti antropologi klasik yang memotret suatu fenomena lokal sebagai asli dari sononya, saya menekankan bahwa masyarakat tidak hanya berubah tetapi juga menyadari perubahan tersebut dan memberikan respon untuk menghadapinya.

Dalam masyarakat Dayak, kebiasaan saling berbagi dan meminjam juga bisa dilihat sebagai bagian dari perubahan. Tiap keluarga bisa memiliki dapur sendiri, barangnya sendiri, lahan pribadi dan bekerja sendiri untuk kemakmuran diri dan keluarganya; kerjasama tidak ditujukan untuk konsumsi bersama. Tapi pantas dicurigai bahwa pembagian daging buruan –yang perlahan juga punah- dimana setiap orang mendapatkan porsinya, adalah warisan yang lebih kuno dari masyarakat "komunisme primitif" berdasarkan prinsip "dari setiap orang berdasarkan kemampuannya, untuk setiap orang berdasarkan kebutuhannya." Masyarakat komunis primitif biasanya dikarakteristikan dengan keterlibatan semua orang yang sehat dalam mendapatkan makanan, dan setiap orang akan berbagi apa yang mereka dapat dan hasilkan dari berburu dan meramu. Tidak akan ada milik privat (*property*) –yang berbeda dengan milik pribadi (*possesions*) seperti pakaian, sikat gigi dan barang-barang pribadi serupa- karena masyarakat primitif tidak menghasilkan surplus; apa yang diproduksi cepat dikonsumsi dan karena tidak ada pembagian kerja, maka orang-orang mesti bekerja sama. Dalam perubahan akumulasi kekayaan dan kepemilikan pribadi, banyak masyarakat Dayak yang menjamin bahwa seseorang boleh memiliki sesuatu secara pribadi tetapi barang tersebut dapat dengan bebas dipinjam, ini

karena mereka ada di pedalaman dengan tingkat kelangkaan barang pokok (seperti besi) yang tinggi. Ini membuat praktik pinjam-meminjam barang dulu marak.

Kita bisa mengeksplorasi teknik untuk menangkis hilangnya bantuan timbal-balik dan solidaritas horizontal dalam banyak kehidupan harian kita. Setidaknya hari ini hal macam itu berlaku di tingkat rumah tangga. Ibu masih mengharapkan balasan: setidaknya berbentuk kepatuhan, senyum atau doa. Tetapi sebagian besar keluarga di Indonesia masih melihat bentuk-bentuk perhitungan dalam keluarga sebagai "kejahatan", apalagi jika orang-orang itu masih hidup dalam bangunan rumah satu atap (kalau sudah membangun rumah sendiri, hal ini tidak berlaku lagi). Ini menarik. Jika timbal-balik masih bertahan di dalam keluarga, maka masyarakat dan persaudaraan universal yang diusulkan para anarkis adalah masyarakat dimana tiap orang adalah keluarga, sebab kita menolak prinsip untuk menghitung.

Saya telah menjabarkan bentuk hubungan gender, kepemilikan, berbagi sumber daya dan gotong royong pada Iban dan Tamambaloh, dua suku yang hidup bertetangga di Kapuas Hulu, Kalimantan Barat. Praktiknya kurang lebih serupa dan dapat ditemukan pada sebagian besar suku-suku lain di pedalaman Kalimantan. Seluruh praktik ini mencoba menjamin dan memberikan kesempatan bagi tiap anggota masyarakat untuk berkembang secara bebas dan adil dalam prinsip otonomi dan solidaritas.

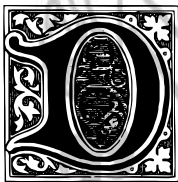
Solidaritas, gotong-royong, asosiasi sukarela dan bantuan timbal-balik nampaknya memang sudah jadi fondasi alami kehidupan sosial kita. Itu sebabnya mengapa Mbah Anarkis Peter Kropotkin berusaha membantah teori Darwinisme sosial tentang persaingan sosial. Ini juga yang menyebabkan mengapa orang Jawa mengembangkan sanksi bagi mereka yang tidak hadir atau tidak membantu, serta orang Dayak yang memandang kerja upahan adalah "membantu" dan terus berusaha membagi daging hasil jerat meski sebagian lagi dijual.

Istilah “anarkisme” lahir karena hal itu diperlukan untuk menyebut kecenderungan yang telah hilang dalam banyak masyarakat Eropa. Kita tidak butuh istilah itu karena kita (atau leluhur kita) memang menjalaninya. Anarkisme adalah kehidupan itu sendiri. Nenek moyang kita telah mempraktikan teori-teori anarkisme meski Kropotkin jelas yang berjasa untuk mengartikulasikannya. Ketika Kropotkin dan seluruh teoritikus anarkisme klasik Eropa lain menulis tentang anarkisme, mereka tidak pernah merasa bahwa mereka telah menemukan atau mengusulkan sesuatu yang baru. Sebaliknya, mereka melihatnya sebagai suatu kecenderungan alamiah lama dalam masyarakat yang dapat diamati.

BAGIAN 5

~~*Hukum*~~ *Adat*

"Saya telah hidup dengan komunitas orang yang tidak beradab... yang tidak memiliki hukum atau pengadilan hukum. Setiap orang dengan cermat menghormati hak sesamanya, dan setiap pelanggaran terhadap hak-hak itu jarang atau tidak pernah terjadi... Kita tidak akan pernah... lebih unggul di atas kelas biadab yang lebih baik ini."

Alfred Russel Wallace - *The Malay Archipelago* (1869)

AHULU sekali, di balik lebatnya hutan rimba Sarawak, hidup para Vuhan dan Terkalet. Kedua kelompok ini dikisahkan bermusuhan sejak zaman yang tidak dapat diingat sehingga penyebab dari permusuhan dikisahkan tidak jelas lagi. Di antara para Vuhan itu, terdapat seorang dukun yang sangat sakti bernama Nyuvuhan. Ia dikenal karena dibantu oleh roh pelindung yang sangat kuat. Dengan bantuan dari roh tersebut, Nyuvuhan mencoba menyerang para Terkalet. Tetapi dukun dari kelompok Terkalet, telah memerintahkan roh pelindung mereka yang juga tidak kalah saktinya, untuk menangkis serangan Nyuvuhan. Ia juga memerintah roh pelindungnya membunuh anggota kelompok Vuhan. Perang yang dilakukan dua dukun ini begitu hebat sehingga mereka saling membalas rapalan mantra,

melemparkan kutukan dan sihir-sihir kepada musuh mereka secara terus menerus.

Permusuhan ini mencapai puncaknya ketika dukun dari Terkalet diduga menyebabkan kekeringan besar di wilayah Vuhan. Kemarau berjalan sangat panjang sehingga membuat banyak pohon menjadi layu dan kering. Akibatnya, para Vuhan menjadi kesulitan mendapatkan air dan makanan. Sebagai bentuk pembalasan, Nyuvuhan memanggil banjir besar yang menenggelamkan banyak musuh mereka. Karena permusuhan begitu kuat dan telah mengambil banyak korban jiwa, dirasa perlu untuk membuat perdamaian mengakhiri permusuhan ini. Nyuvuhan jadi orang yang mempelopori ini -yang diterima dengan senang hati oleh Terkalet. Setelah itu, perang sihir berhenti, dan karena jasanya membawa perdamaian, keturunan Nyuvuhan dihormati dan mendapatkan kepercayaan untuk menjadi pemimpin bagi orang-orang Vuhan hingga hari ini. Baik Vuhan maupun Terkalet, adalah dua dari tiga kelompok etnis Penan di Sarawak, yang kisahnya di atas dicatat oleh Henry Chan dalam karyanya *Survival in the Rainforest* (2007).

Perang di antara orang Penan, seperti dicatat oleh Chan (2007:50), jarang terjadi. Dan jika perang benar meletus, dalam kasus yang langka sekali, maka itu mesti berlangsung dengan kelompok yang jauh dimana jarak membantu mencegah siklus pembalasan. Penyerangan mesti dilakukan dengan menempuh berminggu-minggu perjalanan ke wilayah musuh, menyergap mereka, lalu mundur hingga musuh tidak dapat mengejar lagi. Karena mereka suku nomaden, lebih mudah bagi Penan untuk menjauh dan menghilang. Menurut penuturan mereka sendiri, perang dengan orang atau kelompok yang tinggal berdekatan dihindari karena bisa menjadi perang yang tak henti-henti. Hose juga menyatakan bahwa "mereka [Punan] lumayan tidak ofensif dan tidak pernah terlibat dalam perang terbuka; meskipun

mereka akan membalas luka dengan serangan diam-diam pada individu dengan sumpit dan panah beracun" (Hose, 1912a:36).

Kisah perang tertua yang bisa digali dari sejarah Penan Vuhan mengambil bentuk yang aneh: perang sihir. Karena peperangan dijalankankan oleh roh, konflik terbatas hanya pada dukun yang mempunyai kesaktian untuk menciptakan kekeringan, misalnya. Dengan menghubungkan bencana ekologis di sekitar mereka sebagai akibat dari serangan sihir musuh atau kesaktian mereka sendiri, mereka dapat tetap bermusuhan tanpa benar-benar berperang, mencegah kerugian dari agresi fisik yang sesungguhnya. Mereka yang mati karena "serangan" semacam ini lebih pantas disebut korban bencana, sebab jika seseorang begitu rasional dan ragu terhadap Harry Potter, perang sihir tidak ubahnya perang menggunakan pistol mainan anak-anak dengan lampu kelap-kelip yang berbunyi "tiung-tiung!"

Perang sihir Penan menunjukkan keengganan untuk berperang, tetapi juga keengganan untuk berdamai. Perang sihir adalah pengelolaan konflik, dimana konflik dibelokkan atau justru dilanjutkan dalam prinsip non-agresi. Dalam konsepsi modern, ini janggal dan asing. Pada kenyataannya, masyarakat primitif di seluruh dunia juga ditandai oleh tradisi untuk penyelesaian sengketa tanpa "hukum" dengan cara yang aneh. Tujuannya kurang lebih serupa: mendamaikan pihak yang berselisih. Orang Eskimo Uqalurait di Arktika misalnya, bertanding nyanyi untuk menyelesaikan pertengkaran –mereka berhadapan, menyanyikan lagu untuk menjatuhkan musuhnya, dan penonton memberikan reaksi. Orang Bedouin di Arab menjilat logam panas sebagai ritual menyelesaikan sengketa yang buntu atau dalam situasi ketika ada tuduhan seseorang melakukan pelanggaran.

Bob Black, seorang penulis anarkis Amerika Serikat, menyatakan bahwa kaum anarkis jarang membahas apa usulan mereka mengenai penyelesaian sengketa dalam masyarakat anarkis modern. Ini penyebab mengapa para anarkis tidak dianggap seri-

us. Padahal menurutnya, anarkisme justru dapat diperkuat pada titik terlemahnya. Dalam tulisan *Justice, Primitive and Modern*, Bob Black menggunakan data etnografi dari dataran tinggi Tonga Afrika dan tetangga kita di Filipina untuk memperlihatkan bahwa masyarakat tanpa negara bukanlah surga dan harmoni abadi. Ia menjabarkan bahwa anarkis-primitif juga bertengkar, tetapi mereka juga mencoba menyelesaikannya. Bagian ini sepenuhnya terinspirasi tulisan tersebut.

Saya akan menjabarkan bentuk-bentuk penyelesaian sengketa dalam masyarakat Dayak dan apa yang membuatnya berbeda dengan hukum negara. Saya coba menerangkan bahwa sepanjang sejarah, negara mencoba menegakkan hukum ke pedalaman dan mengintervensi bentuk penyelesaian sengketa tradisional. Dengan menarik poin-poin penting ~~hukum~~ adat Dayak dalam penyelesaian sengketa, saya mencoba mengelaborasi bagaimana hal itu menjadi pelajaran dalam upaya menciptakan masyarakat anarki ke depannya.

HUKUM & NEGARA

> "Meskipun kalimat-kalimat ini [pasal-pasal] ditulis oleh seorang yang juga merupakan pembuat dan pengagum hukum, kalimat-kalimat ini dengan sempurna mewakili kondisi abnormal masyarakat kita."
>
> Peter Kropotkin - *Law and Authority* (1886)

Ada hubungan yang erat antara negara dengan hukum. Sejarah hukum manusia kerap merujuk pada perkembangan per-"adab"-an yang ditandai dengan munculnya aksara, kenegaraan, kebijakan ekonomi dan militerisme. Gagasan tertua soal hukum dapat ditelusuri hingga masa kerajaan Mesir kuno 2000 SM, dimana monarkis mereka, Firaun, dalam *Ma'at*, selalu ditekankan berperan dalam menegakkan hukum dan kebenaran. *Ma'at* tidak hanya panduan moral dan keadilan, tetapi juga kewajiban warga

negara terhadap raja serta penghakiman akhirat. Norma hukum tertua Sumeria yang berasal dari zaman yang sama juga diciptakan oleh raja Ur-Nammu dan tradisi hukum Cina berasal dari filsafat Konfusian yang tidak hanya berbicara mengenai moralitas, agama dan gaya hidup, tetapi juga tata pemerintahan. Seluruh hukum-hukum ini berwujud melalui tulisan, entah di batu atau di kertas papirus:

> "...berdasarkan beratnya, hukum di saat yang bersamaan adalah tulisan. Menulis ada di sisi hukum; hukum menjadi hidup dengan tertulis; dan untuk mencari tahu bahwa yang satu dapat berdiri tanpa yang lain adalah hal yang tidak mungkin lagi... Ini adalah salah satu pelajaran yang bisa ditarik dari prosesi para lalim terbesar dalam sejarah, semua raja, kaisar, dan firaun, semua Matahari yang mampu memaksakan hukum mereka pada orang-orang di bawah mereka: dimana pun dan tanpa kecuali, tulisan yang diciptakan kembali secara langsung mengungkapkan kekuatan hukum" (Clastres, 1989:177).

Secara etimologis, istilah "*statis*" yang berarti "jumud", "tetap", "kaku" atau "baku", merupakan turunan dari kata "negara" (*state*). "Hukum" (*law*) juga berasal dari kata Norse Lama, "*lag*" yang berarti "ditetapkan atau dibakukan".[62] Sebaliknya, *adat* bukanlah sesuatu yang ajeg dan tidak terganggu gugat. Ini secara khas diungkapkan dalam peribahasa "*kalah adat karena pakat*" (kalah adat karena adanya kesepakatan). Dari pengamatannya atas suku-suku di Sarawak, James Brooke (1855:39) juga menyatakan bahwa "hukum suku Dayak... tidak memiliki pasal tetap, atau standar hukuman apa pun. Setiap kasus kejahatan dihakimi

---

[62] Seperti ketika para pemain game online berkata "*nge-lag*" untuk "kemacetan jaringan internet" yang membuat gerakan karakter dalam game tersebut menjadi kaku.

sesuai beratnya." Orang Dayak tidak duduk dan memusyawarahkan *adat* seperti anggota DPR tertidur menyusun undang-undang. ~~Hukum~~ *adat*[63] lebih tepat jika dimaknai sebagai kumpulan memori kolektif tentang penyelesaian konflik yang pernah terjadi dan bagaimana pengalaman itu dijadikan sebagai rujukan, "ia bersemayam dalam ingatan para tetua dan orang berpengalaman di komunitas" (Steinberg, 1987:20). Hukum berbentuk tulisan dan bersifat formal atau baku, sementara adat itu lisan, informal dan cair.

Karena *adat* dijalankan dalam masyarakat dengan otonomi politik pada tiap kampung atau suku, maka *adat* itu beragam. Otonomi berarti memberikan masyarakat suatu kapasitas untuk mengatur masyarakat mereka sendiri dengan kebutuhan lokal. Karena kebutuhan lokal berbeda, maka seringkali adat juga berbeda. Hal ini diwakili dalam pepatah "dimana bumi dipijak, di situ langit dijunjung." Pepatah ini menyiratkan bahwa masing-masing "bumi" punya "langit" berbeda untuk dihormati. Dengan *adat*, ada keberagaman. Ini berbeda dengan hukum negara, yang diciptakan di pusat dan segera dipukul rata ke seluruh daerah. (Di bawah negara, daerah yang punya otonomi hukumnya sendiri berdasarkan tradisi dan kebiasaan lokal secara terang-terangan juga disebut sebagai "otonomi daerah", misalnya syari'at Islam di Aceh dan monarki Yogyakarta. Dari dulu hingga sekarang, "adat" juga dipahami sebagai semacam bentuk otonomi dari negara).

Sepanjang sejarah, negara mendasarkan kuasanya dengan penciptaan hukum tertulis. Idiom "hukum dan ketertiban" (*law and order*) dalam hal ini dengan tepat mendengungkan karakter sejati hukum negara untuk mengatur perilaku masyarakat secara vertikal. Sebaliknya, *adat* adalah contoh sempurna dari bagaimana masyarakat tanpa negara bersama-sama mengatur diri

---

[63] Istilah "hukum adat" (*adat recht*) pertama kali dicetuskan oleh Belanda. Tampaknya, dulu "hukum" dan "adat" memang dimaknai terpisah.

mereka sendiri. Hukum menyaratkan kekuasaan negara. Itu mengapa ketika negara kehilangan kemampuan untuk mengendalikan perilaku masyarakat, ia lebih sering disebut sebagai "ketiadaan hukum". Sebaliknya, *adat* tidak menyaratkan negara. Ketika terjadi pelanggaran aturan, situasinya tidak disebut sebagai "ketiadaan adat", tetapi "tidak beradat" (sembari menunjuk pada pelanggarnya). Dua ekspresi ini menunjukkan bahwa sumber kuasanya berbeda. Hukum berasal dari otoritas; sementara *adat* berasal dari masyarakat itu sendiri dan bekerja secara horizontal.

Seba-gian besar orang hari ini percaya bahwa *adat* sungguh asli dari "sononya" dan sama sekali tidak pernah berubah. Ini tidak benar. Tidak di semua tempat, adat selalu dikaitkan dengan kepribumian dan keaslian. Tania Murray Li (2020:18) melaporkan bahwa menurut orang Lauje di Sulawesi Tengah "penguasa Belandalah yang memberi-kan adat kepada mereka" dan mereka menerimanya sebab "sistem itu bermanfaat untuk menjaga perdamaian dan menyelesaikan perselisihan." "Hukum adat" sendiri oleh orang Lauje dimaknai "untuk memperantarai pihak-pihak yang berselisih dan mencapai kesepakatan melalui pembayaran denda." Ia tidak pernah bertemu siapa pun yang bersedia membangga-banggakan kebiasaan atau menggeneralisir cara mereka melakukan sesuatu sebagai "budaya Lauje" yang berlaku umum. Di pulau yang sama, Jane Atkinson (1992:267-268) juga menyatakan bahwa adat orang Wana di Morowali berasal dari kondisi hierarkis yang dikenakan oleh kesultanan pesisir. Bahkan di Kalimantan, kita dapat temukan keyakinan bahwa adat diberikan penguasa dari luar. Anna Tsing (1993:29-31) misal, dalam penelitiannya di Meratus mendapati tokoh setempat yang menyatakan adat mereka adalah adat Majapahit dan Dove (2011:ix) mencatat bahwa Dayak Kantu' menyatakan diri mereka menyerap adat

pernikahan dari orang keling (diduga yang mereka maksud adalah Majapahit).[64]

Perkembangan adat di nusantara dapat merujuk jauh ke masyarakat Minangkabau. Seperti aliran filsafat Tao yang anarkis dan Konfusius yang sangat statis di Cina, Minangkabau berada dalam pusaran pertentangan dua pemikir: Datuk Perpatih Nan Sebatang yang kelak mencetuskan Kelarasan Koto Piliang (terkadang disebut *adat perpatih*) dan Datuk Katumanggungan dengan Kelarasan Bodi Caniago (*adat katamanggungan*). Keduanya adalah sistem hukum, tradisi dan filsafat yang berbeda dan bertentangan yang digunakan oleh masing-masing *nagari* yang otonom, meski saat ini kurang relevan lagi karena semakin kabur diterapkan bersamaan. Masing-masing berbicara tentang bentuk pengambilan keputusan, warisan, pernikahan serta hukuman atas pelanggaran yang berbeda satu sama lain.

Adat katamanggungan menggunakan pendekatan yang hierarkis dimana penghulunya dibagi berdasarkan tingkatan, satu lebih tinggi dari yang lain, dan yang tinggi menjadi arahan atau rujukan. Kepemimpinan dalam adat ini mengikuti garis keturunan berlandaskan pada garis ibu, begitu pula pusaka dari ibu ke anak saudara perempuan pemegang pusaka. Rumah gadang dari nagari penganut adat ini berlantai dengan ketinggian bertingkat-tingkat. Sebaliknya, adat perpatih menekankan pendekatan musyawarah, non-hierarkis dan egalitarian dimana seluruh penghulu tidak mengenal tingkatan dan dipandang setara. Semboyannya:

[64] Keling adalah kata yang digunakan di beberapa bagian Asia Tenggara untuk menunjukkan orang atau keturunan yang berasal dari Asia Selatan (saat ini merujuk pada India dan negara tetangganya). Definisi awal bersifat netral dan terkait dengan sejarah kerajaan Kalinga di India Timur dan kemudian juga Kalingga di Jawa. Penggunaannya dalam sejarah kemudian dianggap sebagai istilah yang merendahkan untuk merujuk pada orang-orang keturunan India, terutama di Malaysia. Dalam penggunaan modern sehari-hari biasanya tidak menggunakan huruf besar.

“*duduak sahamparan tagak sapamatang, duduak samo randah tagak samo tinggi*” (duduk sehamparan berdiri sepematang, duduk sama rendah berdiri sama tinggi). Penurunan pusaka tetap berlandaskan pada garis ibu, tetapi pilihan pemegang pusaka tidak terpaku pada satu keturunan dengan memprioritaskan mereka yang memiliki kemampuan kepemimpinan. Rumah gadang masyarakat penganutnya tampak pada lantainya yang rata.

Sebagai suku bangsa yang berkontribusi besar atas identitas kemelayuan, dua aliran pemikiran ini kemudian menyebar ke seluruh nusantara seiring dengan penyebaran orang Minangkabau dan ajaran Islam yang mereka anut. Ini terjadi bersamaan dengan pertumbuhan kerajaan Islam yang menggeser kerajaan Hindu-Buddha. Bukan kebetulan bahwa suatu masyarakat cenderung menyerap adat yang sesuai dengan karakternya (atau satu masyarakat, karena karakter hierarkisnya, memaksakan masyarakat yang lain untuk menerapkannya sebagai bagian dari upaya penaklukan). Adat temenggong cenderung diamalkan masyarakat berbasis negara, seperti Malaka, Johor dan Kedah. Di Kalimantan, ia kemudian digunakan oleh kerajaan Brunei, dikenalkan oleh Dato Godam dari Pagaruyung. Ia menikahi putri Sultan Abdul Kahar (1524-1530) lalu ditunjuk untuk mengurus hukum, politik serta perdagangan Brunei (Latif, 2018). Dari situ adat temenggong kemudian disebarkan ke pedalaman di antara suku-suku taklukan Brunei.

Memang, sepanjang sejarah Kalimantan, “hukum” sebagai “sistem peraturan yang dibuat dan ditegakkan melalui lembaga sosial atau pemerintah untuk mengatur perilaku,” secara perlahan menjalar ke pedalaman oleh peran aktif negara. Istilah “adat” sendiri diserap dari bahasa Arab “*ʿādāt*” (عادات) yang berarti “kebiasaan” atau “perilaku” sebagai akibat dari hegemoni dan penaklukan pedalaman pada masa kerajaan Islam. Negara-negara ini, telah melakukan intervensi terhadap bentuk-bentuk penyelesaian sengketa yang khas lokal, mengangkat dan mengukuhkan kepala-

kepala suku (*tumenggong*) dan memberikan mereka tanggung jawab untuk peradilan dan sebagai perpanjangan tangan kerajaan. Cara yang sama juga digunakan oleh negara kolonial, ketika para kepala kampung mulai dikooptasi ke dalam administrasi sebagai pegawai tingkat rendah tidak hanya untuk peradilan, tetapi juga manarik pajak (lihat Scott, 2009:258; King, 1985:63, Brooke, 1855:160-161,169; Murray Li, 1999:10; Enthoven, 1903a; Hose, 1912a:41; Lumholtz, 1912a:20-21; Sillander, 2004:65).

Masyarakat yang paling tidak terpengaruh Melayu, seperti Tamambaloh, Punan, Kayan dan suku pedalaman lain yang terletak di bagian tengah pulau Kalimantan, punya mekanisme penyelesaian konflik juga. Saya juga tidak tahu apakah sebelumnya mereka punya istilah lain sebelum kemudian *adat* mereka gunakan dan menggantikan istilah lokal.[65] Yang jelas, suku-suku di pedalaman punya sesuatu yang dalam pengertian hari ini disebut sebagai "adat". Kalau "adat" dipahami sebagai segala sesuatu yang "tradisional", ya, Dayak punya. Ada banyak kebiasaan dan tradisi. Tetapi dulu, kecuali oleh rumpun Dayak Malayik, suku-suku lain tampaknya tidak menyebut semuanya itu sebagai "adat". Pada suatu periode sejarah tertentu yang berbeda-beda di tiap tempat (setidaknya semenjak abad 14 hingga hari ini), segala hal yang berbau tradisional kemudian disebut sebagai "adat" dengan pelafalannya masing-masing: *adet*, *hadat*, dst. Bukti mencolok adalah Dayak Punan yang di beberapa tempat membentuk lembaga adat mereka setelah takluk kepada negara-bangsa saat ini. Di Jawa yang menjadi pusat peradaban non-Melayu di nusantara, istilah *adat* lebih merujuk pada pernikahan tradisional dan tidak digunakan dalam pengertian yang sama seperti di Kaliman-

---

[65] Dayak di Kalimantan Timur menyebut orang Melayu-Kutai atau Dayak yang memeluk Islam sebagai *haloq*. Kata ini berasal dari *behaloq*, yang dapat dimaknai sebagai "mereka yang meninggalkan kebiasaan lama." Mungkin *haloq* dulunya punya makna yang sama dengan *adat* pada hari ini?

tan untuk menyebut “rumah adat”, “tarian adat” atau “hukum adat”.

Tabel 7. Dikotomi Unsur Hukum dan Adat

	HUKUM	**ADAT**
Sumber kuasa	Negara	Masyarakat
Bentuk	Tulisan	Lisan
Kiblah kuasa	Melintang	Membujur
Sifat	Terpusat	Terpencar
	Memaksa (koersif)	Sukarela (voluntaristik)
	Tetap/baku	Berubah-ubah/cair
	Formal	Informal
Prinsip	Seragam	Beragam
Tujuan	Hukuman, ganti rugi, pelanggaran kontak, benar atau salah	Mengembalikan harmoni sosial dan perdamaian

Dalam beberapa kasus, konsep atau istilah “adat” tidak selalu disebarkan secara paksa ke pedalaman oleh kekuasaan negara, meski jelas keberadaan negara sendiri akan memberikan pengaruh secara tidak langsung, khususnya karena menciptakan hierarki kultural yang kemudian juga dipercayai oleh orang Dayak. Adat perpatih juga menyebar seiring dengan migrasi orang Minangkabau, seperti ke konfederasi Nagari Sembilan di barat Semenanjung Malaya. Di Kalimantan, persebarannya tercatat dalam legenda lokal di antara Dayak Tomun di Lamandau, Kalimantan Tengah. Orang Tomun mengenal Patih Sabatang (beberapa orang menghubungkannya dengan Datuk Perpatih Nan Sebatang) yang datang dari Pagaruyung. Penyelesaian sengketa mereka juga mirip prinsip adat perpatih.

Setelah 1945, pemerintah Indonesia yang baru kemudian membangun infrastruktur kontrol yang terpusat. Peran dan arah pertanggungjawaban pemimpin adat menjadi kacau karena ban-

yak yang diangkat oleh pejabat pemerintah sebagai kepala kampung dan dengan demikian bertanggung jawab ke atas pada hierarki administrasi negara. Institusi sosial lokal sangat lemah dengan delegitimasi hukum dan pemimpin adat (Colfer, 2005). UU No.19/1964 tentang Kehakiman menyatakan bahwa satu-satunya peradilan adalah peradilan negara, dan tidak ada tempat bagi peradilan adat. Jika ada, maka itu harus segera dihapuskan.

Semenjak dekade 90'an, suku-suku di pedalaman mulai berinisiatif untuk membaku-bukukan *adat*. Pasal-pasal disusun seperti layaknya undang-undang negara, dicetak dan digandakan untuk dijadikan pegangan yang sifatnya nyaris permanen. Banyak dari tradisi penyelesaian konflik tradisional yang ditinggalkan, dihapus, diganti dan disesuaikan dengan tuntutan negara dan kapitalisme. Yang paling lazim ditemui adalah bentuk ganti rugi tidak lagi berupaya gong, guci, tempayan atau senjata tajam, dan sebagian besar pasal-pasalnya menyesuaikan diri dengan mengkonversi harga benda-benda antik tersebut ke dalam mata uang yang berlaku. Para pemimpin adatnya, seperti dulu sebagian ditetapkan oleh kesultanan maupun negara kolonial, saat ini mesti dikukuhkan dan diakui oleh pemerintah daerah. Dengan pengukuhan ini, para pemimpin adat dinyatakan sah sebagai otoritas hukum tertinggi di dalam masyarakat adat yang terintegrasi ke bagian paling bawah dalam administrasi negara.

Pasca Orde Baru hingga hari ini, untuk mempertahankan otonomi mereka (atau lebih sering lagi, sembari diiringi rasa takut akan teror perampasan lahan dan hutan), suku-suku di pedalaman juga mulai menuntut pengakuan negara atas status "masyarakat hukum adat."[66] Selain menyelesaikan sengketa, tugas

---

[66] "Masyarakat hukum adat" dijamin dalam konstitusi, setidaknya begitu ia tertulis di atas kertas pada pasal 18b ayat 2 UUD. Ketika naskah ini ditulis, aktivis masyarakat adat, reforma agraria dan lingkungan hidup di Indonesia sedang memperjuangkan RUU Pengakuan dan Perlindungan Masyarakat

utama yang diharapkan pemerintah terhadap ketua adat adalah sertifikasi tanah. Dengan begini, suku-suku pedalaman dianggap "legal" mengelola tanah yang telah mereka tinggali selama ratusan tahun, hanya dengan selembar kertas. Ratusan istilah untuk menyebut "kampung" dalam berbagai bahasa Dayak yang beragam beserta para pemimpin tradisionalnya, dihapus dan diganti sebagai upaya penyeragaman dan pemusatan kekuasaan negara dari zaman ke zaman.

Sulit bagi saya untuk menyimpulkan *adat* sebagai sesuatu yang orisinil di bawah tekanan negara semacam ini. Hampir sepanjang sejarah, yang dimaksud dengan "hukum" dalam masyarakat pedalaman ditegakkan pertama-tama oleh negara. Hingga hari ini pun, ia juga dapat berdiri karena negara. Meski begitu, dalam naskah ini saya tetap menggunakan istilah "adat" untuk merujuk kepada tradisi dan kebiasaan lokal dalam mengatur hidup mereka sendiri, termasuk bagaimana mereka menyelesaikan sengketa. Ia punya ciri-ciri yang berbeda dan berkebalikan dengan hukum.

Yang paling penting yang membedakan hukum dengan adat adalah tujuan, proses dan bentuk penyelesaian sengketa itu berlangsung. Pada dasarnya, ilmu hukum membagi penyelesaian sengketa menjadi empat jenis utama: negosiasi, mediasi, arbitrasi dan adjudikasi.

Adjudikasi sepenuhnya perkara legal dan litigasi. Dalam adjudikasi, terdapat peran ketiga yang disebut hakim (*judges*). Ia pejabat resmi yang mengambil keputusan, yang tidak dipilih oleh pihak yang bersengketa dan memutuskan berdasarkan hukum negara yang telah ada sebelumnya. Hakim tidak mengenal pihak-pihak yang bersengketa dan tidak tertarik untuk memperbaiki hubungan pihak yang bersengketa (jika sebelumnya mereka ber-

---

Hukum Adat. Undang-Undang No.41/1999 tentang Kehutanan tidak secara detail mengatur keberadaan hak ulayat, dalam hal ini, tanah adat.

hubungan). Proses pengadilan dimulai secara sukarela oleh pejabat publik, tetapi setelah itu, meskipun penggugat masih membuat beberapa pilihan, mereka tunduk pada aturan prosedur yang sudah ada dan menghormati keputusan hakim. Hakim tidak hanya memberikan pendapat; mereka memberi perintah, dan keputusannya fokus pada masalahnya secara langsung. Ciri khas adjudikasi adalah penekanan pada keterlibatan pihak ketiga dengan kekuatan koersif, sifat keputusan yang biasanya soal "menang atau kalah". Hakim juga bertindak berdasarkan hukum negara, dan karena itu mewakili supremasi negara. Di saat bersamaan, karena hukum ditentukan oleh kelas berkuasa (rakyat biasa dianggap terlalu bodoh untuk terlibat dalam penyusunan undang-undang), maka hakim juga mewakili kepentingan kelas yang berkuasa. Dalam sebagian besar kasus di pengadilan, pihak yang bersengketa bukanlah antar-masyarakat, tetapi masyarakat melawan negara. Ini berlaku dalam konteks hukum pidana.

Arbitrasi mirip adjudikasi, hanya saja, pihak ketiga bukanlah pejabat pemerintah, tetapi persidangan swasta. Pihak yang bersengketa menguasakan pihak ketiga untuk menjatuhkan keputusan otoritatif, seperti yang dilakukan hakim. Mediasi melibatkan pihak ketiga untuk membantu pihak yang bersengketa memutuskan sendiri, arbitrasi melibatkan pihak ketiga untuk membantu memutuskannya bagi mereka. Arbitrator menafsirkan dan menegakkan hukum yang sebelumnya dibuat pihak bersengketa untuk mereka sendiri atau merujuk pada hukum negara.

Karena Dayak adalah masyarakat tanpa negara, maka kita tidak perlu menyinggung adjudikasi. Hanya saja, ada perbedaan tipis antara mediasi untuk mendamaikan dan arbitrasi untuk menjatuhkan putusan. Apakah benar ketua adat tidak bekerja seperti "hakim" dalam hukum negara? Jika tidak ada hakim, ruang persidangan, polisi atau penjara, bagaimana masyarakat Dayak menyelesaikan sengketa? Bob Black menyatakan bahwa

ada perbedaan mendasar antara keempat bentuk penyelesaian sengketa tersebut:

> "Dalam bentuknya yang paling murni, negosiasi dan mediasi itu sukarela, sementara arbitrasi dan adjudikasi non-sukarela. Proses sukarela khas masyarakat anarkis, karena masyarakat anarkis adalah masyarakat sukarela. Proses non-sukarela khas masyarakat dalam negara... Proses sukarela menangani sengketa sebagai masalah yang harus diselesaikan. Mereka berusaha mencapai kesepakatan antara pihak-pihak yang memulihkan keharmonisan sosial, atau setidaknya menjaga perdamaian. Proses non-sukarela melibatkan hukum dan ketertiban, kejahatan dan hukuman, gugatan, pelanggaran kontrak, dan secara umum, tentang benar dan salah. Perbedaan itu menarik minat saya, antara lain, karena saya seorang anarkis yang hidup dalam masyarakat yang statis. Saya juga mantan pengacara" (Bob Black, 2020).

Mari kita periksa pernyataan mantan pengacara ini.

PENYELESAIAN SENGKETA: STUDI KASUS

> "...perselisihan mungkin selalu ada. Tetapi ada cara-cara non-koersif dan damai untuk menyelesaikan sebagian besar perselisihan dalam masyarakat yang terdesentralisasi, egaliter, dan anarkis."
>
> Bob Black – *Justice, Primitive and Modern*

Negosiasi merupakan pilihan awal segera jika seseorang mengeluh karena merasa dirugikan. Ia dapat memilih untuk langsung berurusan dengan pihak yang bersangkutan dan ini merupakan cara paling universal dan umum yang dilakukan seluruh umat manusia. Bob Black menyatakan bahwa "beberapa masyarakat primitf –khususnya masyarakat skala kecil, pemburu-peramu- tidak punya tradisi penyelesaian sengketa. Tidak hanya kare-

na tidak ada otoritas, tetapi juga tidak ada prosedur untuk memecahkan sengketa atau yang memfasilitasi penyelesaian: tidak ada mediator atau arbitrator" (Bob Black, 2020). Ini dapat ditemukan dalam suku-suku nomaden seperti Punan atau Bukat.

Punan memiliki pemimpin yang disebut *kejian* dan *kotokek*. Tapi mereka "tidak memiliki otoritas untuk secara pribadi membuat keputusan yang mempengaruhi komunitas" (Chan, 2007:157). Mereka "juga menasihati anggota masyarakat yang terlibat dalam konflik parah dengan orang lain yang mengakibatkan perkelahian" (2007:159). Jika terjadi perselisihan, tanggung jawab langsung untuk mencegah konflik yang lebih serius terletak pada kerabat dekat dari pihak-pihak yang bertengkar. Tetapi pemimpin mereka, "tidak akan ikut campur langsung dalam perkelahian, karena lawan [yang bertengkar], jika dia melakukannya, mungkin akan menantang kepemimpinannya" (2007:159). Tetua di antara Punan Vuhang memang tidak akan ikut campur terlalu banyak, tetapi bukan berarti ia tidak bertindak:

> "...beberapa hari setelah emosi mereda, dia akan mengundang salah satu lawan ke dalam hutan untuk mengumpulkan tunas sagu. Di sana pemimpin akan menunjukkan konsekuensi buruk perkelahian pada reputasinya. Karena nasehat akan diberikan tanpa orang lain mengetahuinya, alih-alih merasa malu, pria itu cenderung menyadari kesalahannya. Dengan membuatnya sadar akan kebodohannya, pemimpin tersebut mendapatkan rasa hormat dan memperbaiki perilaku para pengikutnya. Demikian pula, pemimpin akan mendekati lawannya yang lain, dan menasihatinya tanpa didengar orang lain" (Chan, 2007:159).[67]

[67] Matius 15:18: "Apabila saudaramu berbuat dosa, tegorlah dia di bawah empat mata." 2 Timotius 2:24-26: "sedangkan seorang hamba Tuhan tidak boleh bertengkar, tetapi harus ramah terhadap semua orang. Ia harus cakap meng-

Jadi, *kejian* di antara Punan Vuhang tidak bertindak sebagai pihak ketiga, karena pihak yang bersengketa tidak menunjuknya dan ia juga tidak mengajukan diri. Ia jelas mengambil peran supaya pihak yang berkelahi dapat berdamai, tetapi peran ini pasti juga dilakukan oleh anggota keluarga yang berkelahi, meski Chan tidak mencatatnya karena ia fokus membahas *kejian*. Ia tidak diharapkan sebagai penengah (mediator), apalagi hakim. Ini mencegah pihak yang bersengketa merasa dirinya menyerah atau tunduk pada yang lain. Dengan mengajak mereka berbicara secara intim dan terpisah dari kelompok, pemimpin mencoba menjaga harmoni tanpa harus menghakimi di depan publik. Tidak adanya pertemuan terbuka untuk penyelesaian konflik juga membuat pihak yang mungkin bersalah tidak merasa malu di hadapan kelompok. Cara seperti ini praktis sebagai alat penyelamat muka.

Seperti sudah saya jelaskan pada Bagian 4, suku nomaden Punan punya penghargaan yang tinggi terhadap otonomi perorangan dan kelompok. Tidak ada yang dapat memaksa yang lain jika itu tidak sesuai dengan kehendaknya –dan ini berarti keterbatasan wewenang para pemimpin. Otonomi ini begitu kuat dan tampak dalam "perselisihan serius" di hulu sungai Rejang di Sarawak, yang dilaporkan tahun 1950'an oleh para peneliti dari Universitas Oxford. Ekspedisi ini menunjukkan bahwa "kepala" (*toa kampong* –tampaknya posisi ini diserap dari luar), "dianggap sebagai arbitrator terakhir dari setiap perselisihan dalam kelompoknya sendiri dan sejauh mana otoritasnya sangat bergantung pada kepribadiannya" (Arnold, 1958:58). Tetapi tiap "ketua" dalam kasus berikut dapat diasumsikan tidak punya sarana untuk keputusan yang koersif.

---

ajar, sabar dan dengan lemah lembut dapat menuntun orang yang suka melawan, sebab mungkin Tuhan memberikan kesempatan kepada mereka untuk bertobat dan memimpin mereka sehingga mereka mengenal kebenaran."

KASUS 1:

"...Ada satu perselisihan serius... laki-laki dari Penan Seping menikahi perempuan dari Penan Luar. Dia kemudian pergi untuk tinggal bersama kelompok Penan Luar. Ia menolak untuk kembali ke kelompoknya sendiri dan Penan mengatakan ini salah karena laki-laki harus tetap bersama kelompoknya dan istrinya bergabung dengannya. Pembelotannya merupakan kerugian serius bagi perburuan dan pengumpulan makanan mereka. Seharusnya ketua Penan Luar menyuruhnya pulang, tapi malah mendorongnya untuk tetap tinggal. Ini dianggap oleh yang lain sebagai pelanggaran tugasnya sebagai ketua. Pria itu sudah tiga tahun bergabung dengan Penan Luar dan sikap keras kepala ketua Penan Luar menolak dia kembali menjadi salah satu alasan utama dia tidak disukai oleh para ketua yang lain" (Arnold, 1958:58-59).

Arnold tidak memberikan rincian mengenai bagaimana "perselisihan serius" ini coba diselesaikan, khususnya bagaimana pertemuan (jika memang diadakan) berlangsung. Tetapi kesan "keras kepala" yang muncul menunjukkan bahwa ketua lain coba mendesak ketua Penan Luar untuk mengembalikan lelaki tersebut. Kenyataan bahwa kasus itu berlangsung berlarut-larut hingga tiga tahun menunjukkan bahwa dalam masyarakat Punan, tiap ketua tidak punya kuasa untuk mendesak seseorang atau kelompok lain. Akhirnya dapat ditebak, rasa tidak senang dan tidak simpatik diperbolehkan, tetapi otonomi perorangan dan kelompok dijaga betul. Ini mestinya berakhir dengan sendirinya hingga salah satu kelompok mengalah, meski pada tahun-tahun pertama salah satu pihak menggerutu.

Karena tidak ada otoritas hukum tertinggi, karena semua orang setara, pihak yang bersengketa dapat "sepakat untuk tidak sepakat." *Modus vivendi.* Tidak ada kewajiban bagi pihak yang bertengkar untuk berdamai. Jika gagal diselesaikan, seluruh suku

nomaden punya mekanisme untuk menghindar (*avoidance*), yang tidak ditujukan untuk memecahkan masalah, tetapi menghindari pertengkaran. Karena mereka suku nomaden, seringkali salah satu pihak yang berselisih pindah untuk bergabung dengan kelompok lain (ini sering terjadi bahkan tanpa konflik) atau kadang kelompok lokal dibagi jadi dua. Cara semacam ini khas masyarakat pemburu-peramu (Black, 1993:80), termasuk Punan. Cara yang sama juga dapat ditemukan pada masyarakat yang hidup di rumah panjang, seperti Kayan dan Tamambaloh. Dalam kasus ketika kepala suku tidak disenangi atau suara masyarakat dalam pemilihan kepala terpecah menjadi dua, salah satu kelompok membangun rumah panjang baru dengan kepala mereka sendiri (Hose, 1912a:66; King, 1985:83). Cara ini menghargai suara dan kehendak bebas masing-masing pihak, tanpa harus memperbesar konflik dan tidak ada yang merasa dirinya kalah.

Cara ini memungkinkan di antara suku nomaden. Mereka sangat egalitarian, tidak ada kaya dan miskin, dan tidak memerlukan pihak ketiga untuk menengahi perselisihan dan kerabatnya sendiri yang mencegah perkelahian. Situasinya berbeda bagi suku-suku peladang. Salah satu pihak terkadang dalam posisi tidak seimbang dan merasa bahwa dirinya menyerah atau tunduk pada yang lain (dan mungkin memang begitu). Salah satu pihak mungkin lebih kaya, terkenal, atau sakti. Kesepakatan bisa jadi dilihat dan dirasa sebagai bentuk ketundukan oleh satu pihak. Jadi, untuk mengatasi masalah ini, suku-suku yang tinggal di rumah panjang punya mekanisme untuk melibatkan pihak ketiga. Tujuannya adalah menyetarakan proses dengan melibatkan seseorang yang, *idealnya*, tidak memihak dan independen. Jika pihak ketiga dalam posisi yang "relatif" setara dengan pihak yang bersengketa, ditunjuk secara sukarela, dan putusannya tidak otoritatif, inilah mediasi. Mediator atau penengah ditunjuk "bukan untuk memerintah, tetapi untuk membantu ...memecahkan masalah antar-

perorangan yang, jika tidak terselesaikan, mungkin akan menjadi masalah sosial" (Bob Black, 2020). Teorinya sih begitu.

Di beberapa suku, baik yang terstratifikasi maupun tidak, yang tunduk pada kesultanan maupun yang tidak, peran penengah ini kerap diserahkan kepada "kepala suku" (meski Freeman menolak istilah ini disebutkan pada Iban). Sekarang, kepala desa dan kepala adat adalah dua posisi berbeda, tetapi dulu para kepala ini juga menjadi penegak adat. Masing-masing suku punya gelar atau sebutan sendiri: *tumenggung*, *damang*, *bayan*, *pembekal*, *mantri*, *patih*, *mangku*, dst. Dilaporkan bahwa di Iban, "hukum suku Dayak ini diatur oleh kepala suku dan dua orang utama," tetapi "tidak memiliki kekuatan untuk menghukum secara sewenang-wenang, dan tidak punya otoritas untuk berkuasa dengan lalim" (Brooke, 1855: 39). Di antara Ngaju, ucapan para kepala sering dipatuhi, tetapi "di mana adat masih ada dalam kemurnian aslinya, mereka mengikuti aturan dan selama tidak ada pengadu, maka tidak ada hakim. Mereka yang bersengketa di antara sesama memilih hakim mereka sendiri" (Schwaner, 1853:162).

Masyarakat Dayak Tomun, yang tadi telah saya jelaskan mengaku berasal dari Minangkabau dan keturunan Patih Sabatang, memiliki *mantir*. Ia adalah tetua yang dipercaya dan dihormati untuk menangani perselisihan dimana keputusan yang ia jatuhkan tidak bersifat koersif. Ada satu film independen lokal, *Kamuh* (2007), yang diperankan orang Tomun itu sendiri, yang memperlihatkan bagaimana mereka mencoba menyelesaikan perselisihan. Meski kisah film ini fiktif, ia berangkat dari peran dan fungsi *mantir* yang sesungguhnya. Sangat mungkin bahwa hal ini lebih dapat ditemui dalam masyarakat yang tidak terstratifikasi.

KASUS 2:

Tomo dengan sengaja memasang perangkap ikan di sungai kecil yang telah diklaim oleh Kampitay. Kampitay yang memergoki Tomo membentaknya dengan nada

> tinggi. Tomo tahu klaim itu, tapi ia beralasan bahwa ia toh tidak mencari ikan di kolam. Kampitay mengajak Tomo berbicara baik-baik, yang dijawab ketus karena Tomo telah tersinggung duluan. Situasinya memanas menjadi perkelahian sampai Kampitay dihajar. *Mantir*, tetua terpandang di kampung yang sedang menanak nasi, mendengar suara perkelahian itu, lalu datang melerai mereka. *Mantir* meminta keduanya bersalaman dan saling memaafkan. Ia menasehati bahwa ikan di sungai tidak dipelihara dan tidak terhitung sehingga tidak perlu diperebutkan. Semua mestinya sama-sama dapat mencari ikan. Di pondok, Tomo mengaku bersalah dan menjelaskan bahwa ia menjadi terpancing karena Kampitay marah-marah dan provokatif. Karena itu, ia menerima apapun keputusan oleh *mantir*. *Mantir* menilai keduanya sama-sama salah, tetapi Tomo lebih salah sengaja karena sampai menghajar Kampitay. *Mantir* mengatakan bahwa tuntuannya dapat diterima atau ditolak, tetapi ia menghukum Tomo agar "menyenangkan hati Kampitay" [ini perkataan Mantir] dengan denda sebuah guci. Ini diterima Tomo dengan rendah hati, yang kemudian menyerahkan guci tersebut ke mantir, yang kemudian menyerahkannya ke Kampitay. Jika Kampitay tidak menerimanya dan kedua belah pihak tidak puas dengan saran dari dirinya, maka keduanya bisa pergi ke *mantir* lain.

Mantir dalam kasus ini memang melakukan penilaian mengenai siapa yang benar dan salah. Meski begitu, tujuan mediasi bukanlah untuk menentukan siapa yang salah, meski pihak yang berperkara sering menyalahkan satu sama lain atau bahkan dalam kasus ini, mediatornya sendiri melakukannya. Jelas bahwa posisinya sebagai tetua memungkinkan hal itu (*mantir* juga marah karena dua orang yang sudah dewasa sampai berkelahi dan ia mesti meninggalkan nasi yang sedang ditanak sampai gosong). Ia juga punya kapasitas untuk menegur dan menasehati. Tetapi ia

tidak pantas jika disebut telah menjatuhkan "hukuman", mengingat sanksi yang ia jatuhkan sifatnya tidak mengikat. *Mantir* sepenuhnya menjadi mediator karena ia mencoba membantu menemukan jalan tengah untuk berkompromi, memberikan keputusan tentang tanggungjawab dan, jika dibutuhkan, indikasi jumlah kerugian yang mesti dibayar. Tetapi sekali lagi, kewenangan semacam ini tidak dapat disamakan dengan hakim. Mediasi sepenuhnya sukarela sebab kedua belah pihak yang berselisih memang menguasakan pihak ketiga untuk mengeluarkan sebuah keputusan, yang meski terdengar otoritatif, kenyataannya tidak demikian. Prioritas mantir adalah pemulihan hubungan baik.

Ketidakpuasan dan ketidaksepakatan pihak yang bersengketa berada di luar wewenang *mantir*, sehingga ia menawarkan jika "hukuman" darinya tidak diterima, keduanya dipersilahkan membawa kasus ini ke *mantir* lain. Pelimpahan kasus dari satu *mantir* ke *mantir* yang lain bukanlah gugatan hukum ke atas ke pengadilan yang lebih tinggi seperti hierarki hukum negara. Ini sepenuhnya bersifat horizontal, karena satu *mantri* tidak lebih tinggi dari yang lain (mirip dengan adat perpatih). Pada akhirnya, kasus dinyatakan selesai bila pihak diasumsikan sama-sama puas dan sepakat dengan keputusan yang diusulkan. Apa yang saya tulis diverifikasi oleh Nieuwenhuis (1904:62): "Pelaksanaan hukuman bukanlah tugas yang mudah bagi *mantri*, karena mereka tidak memiliki sarana paksaan dan setiap orang di negeri Kayan menikmati kebebasan paling besar."

Saya juga menemukan hal serupa di antara orang Melayu di Belitang, Sekadau. Secara kultural dan linguistik, mereka berasal dari populasi Dayak lokal yang memeluk Islam. Oleh karena itu, mereka lebih suka menyebut diri sebagai *senganan* (lihat Bagian 2). Jadi, dapat diperhatikan bahwa perpindahan agama tidak serta merta menghapus secara keseluruhan tradisi lama. Banyak dari kebiasaan lama yang masih bertahan, meski samar. Ini termasuk mekanisme penyelesaian sengketa. Ketika mengun-

jungi lokasi tersebut, saya bermalam di rumah mantan ketua adat yang sibuk menyelesaikan sengketa pernikahan yang tidak dapat diselesaikan oleh ketua adat yang sekarang ditunjuk oleh masyarakat.

> **KASUS 3:**
> Seorang laki-laki Melayu jatuh cinta dengan seorang gadis Dayak. Tetapi, ada dugaan bahwa gadis tersebut hamil, sehingga untuk "menjaga nama baik", keduanya mesti dinikahkan. Seperti di sebagian besar tempat di Kalimantan, perpindahan agama ke Islam dapat menciptakan ketegangan serius. Dengan berat hati keluarga gadis menerima anaknya memeluk Islam dan pernikahan diadakan dua kali: pertama di kampung Dayak sang gadis dan kampung Melayu sang laki-laki. Pernikahan pertama lancar dimana keluarga mempelai laki-laki hadir ke kampung Dayak. Tetapi pernikahan kedua sebaliknya. Undangan disebar, makanan telah dipersiapkan, tetapi keluarga mempelai perempuan tidak hadir. Sayangnya, saya tidak menggali lebih lanjut detail sengketa ini, tetapi tampaknya keluarga mempelai perempuan, mungkin, berubah pikiran. Mereka mungkin tidak rela gadisnya memeluk Islam atau ikut suaminya. Akhirnya, ini berbuntut pada sengketa yang dibawa ke kepala adat. Tetapi pihak laki-laki tidak puas sehingga membawa kasus tersebut ke orang lain, yaitu tuan rumah yang saya datangi.

Kepada saya, mantan kepala adat mengeluh soal ketidakbecusan kepala adat saat ini sehingga ia mesti menangani kasus yang bukan wewenangnya lagi. Ia mengeluh karena masyarakat begitu bergantung padanya: ia dianggap berpengalaman dan berhasil menyelesaikan banyak sengketa yang memuaskan kedua belah pihak dengan damai. Ia juga mendapatkan rasa hormat

karena ia sempat bekerja di kantor desa dan yang paling penting, ia keturunan langsung takhta kerajaan Melayu Belitang.

Secara teori, pihak yang bersengketa dapat dengan bebas menolak mediasi. Secara praktik, kepala adat memberikan tawaran yang tidak dapat ditolak. Dalam kasus ini, ada pengecualian. Mantan kepala adat bertindak lebih koersif kepada pihak laki-laki. Setelah sengketa selesai, dengan nada tinggi ia menegur sang laki-laki karena kasusnya berlarut-larut. Ia meminta agar kasusnya selesai. Saya tebak, kasusnya benar-benar selesai sampai di situ. Dalam situasi ini, rasa hormat dan takut saya pikir sama besarnya. Pihak laki-laki tidak akan mengambil resiko untuk menentang putusan kepala adat yang dihormati masyarakat. Ini juga penting: kepala adat berbadan besar dan intimidatif. Dengan keuntungan semacam ini, ia punya kapasitas supaya keputusannya "wajib" diterima. Apalagi ia memang sedang kesal (kita harus mempertimbangkan faktor emosional). Lagi pula, sengketa tidak mungkin berlarut terus-menerus. Ini mungkin sesuatu yang jarang terjadi dalam masyarakat Punan yang jauh lebih egalitarian, dimana pemimpinnya punya wewenang sangat terbatas dan dihitung kurang lebih sama dengan yang lain.

Metode penunjukkan hakim atau penengah dengan bebas, sukarela dan berdasarkan kesepakatan pihak yang bertikai ini jelas bertentangan dengan metode penunjukkan hakim mandataris yang kerap berlaku di negara modern saat ini. Pihak yang bertikai tidak dapat memilih siapa hakim mereka. Hakim juga tidak mengenal pihak-pihak yang bersengketa dan tidak tertarik untuk memperbaiki hubungan pihak yang bersengketa –jika sebelumnya mereka berhubungan. Ia juga sepenuhnya mewakili supremasi negara dan tujuannya adalah penegakan hukum atau bertindak berdasarkan undang-undang yang berlaku (undang-undang yang dibuat oleh penguasa).

Semakin hierarkis suatu masyarakat, maka biasanya suku-suku ini memiliki tingkatan penyelesaian sengketa yang lebih

tinggi dan semakin formal. Perkara kecil akan ditangani oleh kepala keluarga, jika tidak dapat diselesaikan maka akan melibatkan kepala rumah panjang, kemudian ke kepala kampung hingga pada akhirnya kepada para kepala suku dan dewan tetua (yang sebutannya sangat beragam pada tiap suku) yang dihormati yang mekanismenya lebih formal dan keputusannya lebih kuat dan mengikat. Jadi, suku Dayak tidak sekacau yang dipikirkan oleh orang-orang ketika membayangkan masyarakat tanpa negara yang berarti ketiadaan hukum. Bagaimanapun juga, kecuali tampaknya Punan, suatu kasus tidak mungkin dibiarkan berlarut-larut, apalagi jika menurut adat setempat, itu adalah perkara serius.

Apa yang terjadi di Tomun dan Punan situasinya sedikit berbeda dalam masyarakat terstratifikasi. Penyelesaian sengketa pada suku baik Tamambaloh atau Kayan lebih tegas dan secara sekilas, mirip arbitrasi atau adjudikasi. Tetapi tidak juga. Peran ketiga biasanya adalah kepala suku, atau para tetua dari strata tertinggi (bisa disamakan sebagai pejabat tradisional). Di Tamambaloh dewan tetua (*tama toa*) jadi otoritas hukum tertinggi dan dapat secara aktif membuka kasus terhadap kemungkinan pelanggaran tanpa menunggu pecahnya sengketa atau muncul keluhan (King, 1985:85). Mereka tidak dipilih oleh pihak yang bersengketa; mereka adalah mandataris adat dan mewakili supremasi "~~hukum~~ adat" (yang sumber kekuasaannya berasal dari masyarakat). Meski begitu, mereka lebih sering diharapkan berperan sebagai penengah (*paintara*) dan orang-orang penting (*tau rá*) mengawasi mereka untuk tidak melakukan penyelewengan kekuasaan (1985:85). Di antara Kayan juga, "tingkat otoritas para kepala suku dan sifat serta tingkat hukuman yang dijatuhkan oleh mereka ditentukan secara umum oleh adat, meskipun berkenaan dengan yang pertama banyak bergantung pada kualitas pribadi dari masing-masing pemimpin, dan untuk yang terakhir banyak tergantung dari kebijaksanaannya" (Hose, 1912a:65). Meski begi-

tu, kepala suku Kayan (dan sebenarnya juga Tamambaloh) tidak dapat disebut hakim, karena perannya agak aneh:

> "Secara keseluruhan, kepala suku [Kayan] berperan sebagai arbitrator dan mediator yang memberikan kompensasi kepada pihak yang dirugikan, ketimbang sebagai hakim. Dalam kasus pelanggaran terhadap seluruh rumah, denda dikenakan; dan barang-barang dengan nilai yang diminta ditempatkan di bawah pengawasan kepala suku, yang memegangnya atas nama masyarakat, dan menggunakannya untuk pembayaran denda atau hadiah sebagai imbalan atas jasa yang diberikan kepada seluruh masyarakat" (Hose, 1912a:65).

Saya sudah jelaskan bahwa sistem sosial masyarakat terstratifikasi lebih formal dan terorganisir. Kepala suku dan masyarakat adalah kesatuan yang resmi dan terdaftar. "Dia dianggap oleh kepala suku lainnya sebagai yang bertanggung jawab atas perilaku rakyatnya" (Hose, 1912a:65) dan ketika anggota masyarakatnya melakukan pelanggaran, ia dianggap tidak becus mengatur mereka. "Dia juga bertanggung jawab untuk membayar denda yang dikenakan oleh musuh atau pemerintah pada suku[nya]" (Nieuwenhuis, 1904:60). Seiring dengan kehancuran institusi adat lokal, hal ini tidak berlaku lagi dan denda adat menjadi tanggung jawab pribadi, meski para tetua adat sering dilibatkan dalam penyelesaian sengketa atau menjadi "pengacara" dalam menghadapi kepolisian.

Kepala suku dalam masyarakat terstratifikasi punya wewenang dalam menjatuhkan denda terhadap pelanggaran dan punya kekuatan untuk menyelesaikan sengketa secara "paksa" ketimbang suku yang tidak terstratifikasi seperti Punan, Tomun atau Iban. Meski begitu, persamaan paling mencolok baik dari suku nomaden, serta suku penetap terstratifikasi dan yang tidak adalah kecenderungan untuk mencegah pihak ketiga punya wewenang

terlalu besar. Suku Punan karena terlalu egalitarian dan nomaden, cenderung mencegah keberadaan pihak ketiga untuk ikut campur tangan, meski pemimpin mereka mencoba menasehati, membujuk perdamaian, atau menegur. Tetapi pada umumnya mereka tidak bertindak sebagai hakim. Sementara itu, suku-suku yang memiliki tradisi menunjuk pihak ketiga tidak mencoba mencegah keberadaan peran ketiga, tetapi lebih untuk mencegah wewenang untuk menghakimi, untuk tidak berperan terlalu jauh, misal, dalam menentukan mana yang salah dan yang benar. [68]

Baik suku yang terstratifikasi maupun tidak, keduanya punya mekanisme untuk menentukan kebenaran dan menyelesaikan masalah yang berlarut-larut, tetapi penentuan ini tidak diserahkan kepada manusia, melainkan pada kekuatan supranatural. Dalam kasus yang sangat serius, khususnya yang berhubungan dengan nama baik, terkadang masing-masing pihak tetap bersikukuh mengakui dirinya yang paling benar dan menuduh satu sama lain. Pertengkaran terus berlanjut dan menjadi tidak dapat ditengahi. Kebuntuan hukum semacam ini membuat pihak ketiga tidak dapat memutuskan apapun. Orang Tamambaloh punya pilihan untuk membuktikan dirinya tidak bersalah: mencelupkan tangannya ke dalam air mendidih atau menahan nafas sambil menyelam. Dulu hal ini jarang digunakan kecuali dalam situasi ketika tidak ada bukti memadai untuk dijatuhkannya suatu putusan. Orang-orang Tamambaloh bercerita pada saya bahwa dahulu praktik semacam ini telah menelan korban jiwa.

Orang Tomun yang relatif egalitarian punya adat yang mereka sebut *halang lintang* dalam penyelesaian sengketa rebutan

[68] Ulangan 1:17: "Dalam mengadili jangan pandang bulu. Baik perkara orang kecil maupun perkara orang besar harus kamu dengarkan. Jangan gentar terhadap siapapun, sebab pengadilan adalah kepunyaan Allah. Tetapi perkara yang terlalu sukar bagimu, harus kamu hadapkan kepadaku, supaya aku mendengarnya."

lahan. Menentukan pihak mana yang telah dengan sengaja melanggar, mengganggu, membongkar dan mengambil alih tanah yang bukan haknya bisa berujung pada kebuntuan hukum, sebab suku Dayak tidak mengenal sertifikat tanah. Mereka juga bisa jadi sangat kesulitan mencari saksi untuk menentukan kepemilikan lahan karena tetua yang tahu riwayat pewarisan bisa jadi telah meninggal. Tanpa bukti atau saksi yang memperkuat kesimpulan *mantir*, ia melepas kapasitasnya untuk menghakimi. Ia angkat tangan dan menyerahkannya pada kekuatan adikodrati. Mereka memanggil roh tanah dan tumbuhan dalam ritual *halang lintang* untuk menyaksikan sumpah kedua pihak yang bertikai. Pada dasarnya ini adalah "sidang roh" untuk mengungkap kebenaran pemilik tanah. Jika seseorang berbohong, maka salah satu pihak yang berkonflik akan mati atau mengalami bencana akibat hukuman roh. Jika salah satu dari pihak yang bersumpah mati, apalagi dengan cara yang aneh, tragis dan misterius, dalam kepercayaan tradisional, masyarakat akan berkesimpulan bahwa dialah yang bersalah.[69] Hal yang sama bekerja dengan cara selam dan celup air panas di Tamambaloh.

Sebagaimana Islam terhadap Melayu di Belitang, Katolik tidak serta merta menghapus mekanisme penyelesaian sengketa yang khas lokal di Tamambaloh. Hanya jika tidak ditemukan bukti sama sekali untuk suatu perkara, orang Tamambaloh juga punya adat agar kedua belah pihak yang bersengketa menyelenggarakan *sabung patana*, yaitu sabung ayam untuk membuktikan siapa yang bersalah. Ayam dalam hal ini menjadi simbol perantara bagi roh yang akan mengadili. Cara ini masih digunakan.

---

[69] Saya tidak menemukan penyelesaian sengketa rebutan lahan tradisional di suku-suku lain. Saya yakin ini adalah situasi yang khas dalam masyarakat dimana mereka punya lebih sedikit lahan atau lahan yang subur jadi rebutan. Saat ini, sengketa lahan memang jadi salah satu kategori sengketa paling lazim terjadi di Tamambaloh. Tetapi baik di Kayan dan Tamambaloh situasi Tomun ritual semacam ini tidak saya temukan.

SABUNG PATANA (FOTO: ELIAS/NATIONAL GEOGRAPHIC).

KASUS 4:
Pada 2017, telah terjadi pencurian uang dan emas di desa Ukit-Ukit. Setelah diselidiki, tersangka yang dicurigai mengerucut pada dua orang. Tetapi dua orang ini tetap menyangkal bahwa dirinya yang mencuri dan menuduh satu sama lain. Tanpa saksi dan bukti, tumenggung tidak dapat menentukan siapa yang benar dan salah. Akhirnya diselenggarakanlah *sabung patana*. Ritual dilangsungkan, sesajen disiapkan, roh-roh dipanggil dan ayam diadu. Yang kalah akhirnya mengakui bahwa dirinya adalah pencuri sebenarnya!

Ini menyalahi prinsip hukum rasional, tetapi di satu sisi ini menunjukkan ketiadaan kuasa para penengah untuk menjatuhkan keputusan yang berada di luar kapasitasnya: menentukan yang benar dan yang salah. Karena tidak punya kapasitas itu, ia menyerahkan putusan ini kepada kekuatan adikodrati untuk menentukannya. Tamambaloh menyebutnya *pon sara*. Dalam kesakralan, siapapun yang bersalah pasti akan ditangkap meski membantah tuduhan tersebut, jika "sidang roh" memang mendakwanya demikian. Mekanisme ini praktis mencegah pihak ketiga untuk menghakimi atau berperan sebagai hakim. Secara keseluruhan, mekanisme seperti ini juga menunjukkan keengganan untuk menghakimi.[70]

Persidangan berdasarkan hukum legal-formal tidak mengakomodasi cara "pencarian kebenaran" semacam ini. Tetapi sejauh yang kita alami, bukannya kita tahu betapa korupnya pengadilan? Kasus ditangani dan diputuskan oleh hakim yang tidak mengenal para pihak. Dia tidak tertarik untuk memperbaiki hubungan antara para pihak (jika mereka memilikinya). Pun, kita tahu bahwa dalam sebagian besar kasus, supaya persidangan cepat selesai, palu tetap diketok meski minim bukti dan saksi. Karena tidak berdaya dan enggan berurusan dengan pengadilan, kita jarang menentang keputusan hakim (menentangnya malah menambah beresiko membuat keputusan yang dijatuhkannya semakin berat –pengalaman pribadi).

Berbeda dengan *mantir* dan *tumenggung* yang berusaha terlibat dalam pencarian bukti atau saksi, kita semua tahu bahwa seringkali polisi tidak serius dalam penyelidikan. Menyiksa adalah "pencarian kebenaran" khas polisi, dari setiap zaman, dima-

---

70 Matius 7:1-2: "Jangan kamu menghakimi, supaya kamu tidak dihakimi. Karena dengan penghakiman yang kamu pakai untuk menghakimi, kamu akan dihakimi dan ukuran yang kamu pakai untuk mengukur, akan diukurkan kepadamu."

napun itu. Dalam situasi ini, kitalah ayamnya. Komisi untuk Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan (Kontras) dalam laporan situasi dan kondisi penyiksaan di Indonesia, mencatat bahwa pada 2020 terjadi 62 praktik penyiksaan oleh kepolisian. Angka ini terlalu rendah, apalagi mempertimbangkan bahwa laporan ini didapatkan hanya dari jaringan, pantauan media dan kasus yang didampingi Kontras. Polisi serius melakukan penyelidikan hanya dalam "kasus besar" yang melibatkan pejabat, selebritis dan orang kaya, yang melibatkan banyak rupiah atau diliput media. Kita tidak punya cukup modal sosial supaya keadilan terpenuhi.

Bahkan dalam situasi ketika HAM dijamin undang-undang pun kita tahu bahwa pelanggaran HAM sering terjadi.[71] Dalam sebagian besar kasus perdata, hakim berada dalam posisi untuk menegakkan hukum yang diciptakan penguasa. Ini menghasilkan perbedaan serius. Adat yang lebih cair dan tidak tertulis membuka kesempatan mufakat tanpa mesti berpatok pada pasal-pasal yang tetap dan kaku. Dalam persidangan negara, karena hukum diciptakan penguasa, hukum adalah kepentingan penguasa. Lagi pula, siapa yang tidak sepakat dengan saya bahwa sebagian besar hakim, jaksa, polisi dan pengacara *selalu* "bermata hijau"? Ini yang keren dalam berbagai "sidang roh" masyarakat Dayak: cara ini mencegah terjadinya penyuapan. Seseorang tidak dapat menyuap dewa untuk memenangkan kasus mereka atau menjadikan roh sebagai pengacara untuk membela mereka. Mereka juga tidak bisa membayar ayam milik lawan mereka untuk sengaja kalah.

Saya tidak yakin soal ini karena saya tidak mengamatinya langsung. Setidaknya, berbeda dengan para *mantir* atau *tumenggung*, yang adalah manusia, "roh-roh hakim" ini diasumsikan

---

[71] Pengkhotbah 3:16: "Ada lagi yang kulihat di bawah matahari: di tempat pengadilan, di situpun terdapat ketidakadilan, dan di tempat keadilan, di situpun terdapat ketidakadilan.

netral. Jadi, ketika ditantang untuk menyelam, saya pikir kita harus mempertimbangkan psikologinya mereka yang mungkin bersalah dan berbohong. Di dalam Tomun dan Tamambaloh, yang mati menyelam atau terluka karena air panas diasumsikan sebagai yang bersalah. Ini benar-benar dipercayai bekerja dan saya curiga bahwa para pembohong mungkin sudah mengaku duluan ketimbang mati. Saya harap anda tidak membanding-bandingkan antara resiko kematian di tangan polisi dengan mati karena sumpah sebagai perbandingan bagaimana "rasa takut" sebagai teknik menginterogasi dan menciptakan kebenaran. Tapi masyarakat Dayak memang masyarakat tanpa polisi dan tentara.

PERANG SUKU

Dari tadi, kita sedang membahas penyelesaian sengketa *di dalam* masyarakat, khususnya di dalam rumah panjang atau antar kampung, dan menyinggung sedikit tentang sengketa antar suku. Tidak dapat dibantah, masing-masing suku dan kampung berburu kepala dan berperang satu sama lain. Bahkan orang Eropa yang bersimpati juga sadar tentang hal ini. Meski begitu, bukan berarti sengketa tidak ditangani.

Tjilik Riwut (2003:355) menyatakan bahwa "sering diadakan musyawarah antar kepala-kepala kampung untuk mencapai suatu mufakat yang dapat diterima oleh semua pihak. Dalam keadaan darurat, misalnya, bahaya yang segera akan mengancam, maka segera diadakan musyawarah khusus. Ketidaksepakatan belum pernah terjadi, akan tetapi bila terjadi juga maka kepala-kepala kampung lainnya akan segera berkumpul dan berusaha menganjurkan perdamaian di antara mereka atau bila dalam pemeriksaan masalah ditemukan ada yang bersalah maka kepada pihak yang bersalah diberikan hukuman berupa denda," tulisnya. Di antara Kayan, Hose (1912a:64-65) juga menyatakan bahwa, tiap kepala kampung sering berkumpul untuk menyelesaikan masalah

"yang mempengaruhi seluruh kampung, masalah-masalah perang dan perdamaian dan pemindahan, perselisihan antar rumah, pengadilan untuk pembunuhan atau luka pribadi yang serius." Meski begitu, kampung-kampung baik Ngaju dan Kayan dilaporkan jarang berperang atau berkelahi satu sama lain (Hose, 1912a: 159; Schwaner, 1853:169).

Telah saya sampaikan pada Bagian 2 bahwa dulu orang Dayak tidak menyebut dirinya "Dayak". Orang Iban tidak merasa dirinya satu suku dengan Kayan dan sebaliknya. Mereka tidak berbagi rasa solidaritas dan sentimen kesukuan atau persatuan yang sama karena mereka tidak mengenal konsep "bangsa" atau "suku" seperti yang kita pahami tentang kedayakan saat ini. Orang Aoeheng tidak bermasalah untuk menyerang Ngaju sebab mereka tidak berkata bahwa "diri kita bersaudara sebab sama-sama Dayak, mari kita hentikan sengketa dan konflik, lalu berdamai." Singkat kata, mereka tidak bermasalah dengan konflik dan sebenarnya menunjukkan sedikit upaya untuk menghindarinya. Kecuali pada suku yang bertetangga atau menjalin hubungan ketergantungan secara ekonomi seperti pengumpulan hasil hutan atau pertukaran garam, suku-suku berperang satu sama lain, dalam jangka waktu yang sangat lama, meski dalam intensitas yang rendah.

Tidak ada otoritas hukum tertinggi di seluruh Kalimantan yang membawahi masing-masing suku yang otonom dan mampu berperan sebagai pihak ketiga untuk menangani perselisihan. Saya berbicara tentang periode sejarah pra-kolonial, khususnya ketika Belanda dan Inggris belum benar-benar berkuasa atas seluruh Kalimantan, jauh sebelum Indonesia berdiri dan dapat menjamin perdamaian antar suku.

Beberapa suku, seperti Simpakng dan Ma'anyan, mencoba mengisi kekosongan ini dengan membentuk sejenis konfederasi. "Konfederasi desa memang ada untuk perdagangan dan peperangan, tetapi mereka adalah asosiasi terbatas yang sederajat dari-

pada klaim permanen atas otoritas" (Scott, 2009:113). Tetapi konfederasi ini adalah konfederasi kampung untuk satu suku yang sama yang berada dalam wilayah geografis yang relatif berdekatan. Pada sebagian besar periode sejarah, tidak ada yang namanya perhimpunan suku-suku yang bekerjasama dan saling membantu satu sama lain seperti persekutuan *watu pinawetengan* Minahasa yang terdiri dari sembilan suku di Sulawesi Utara.

Situasi ketiadaan lembaga politik dianggap ini tampaknya dianggap sebagai semacam "kekosongan", yang karena itu, perlu diisi. Ini adalah bagi negara untuk mencoba menegakkan otoritasnya. Terkadang, beberapa suku merapat pada suku yang lebih kuat, seperti Aoheng dan Punan sering membuat perjanjian dengan Kayan. Tetapi pada banyak kasus, suku-suku merapat lebih sering meminta bantuan (karena terpaksa) pada negara-negara, seperti Rambai merapat pada kesultanan Sintang, beberapa suku Iban di Sarawak merapat ke Raja Brooke, dan Kantu' merapat pada Belanda.

Negara dalam hal ini juga memanfaatkan kekosongan itu. Upaya negara mencaplok wilayah suku-suku anarkis terlihat jelas dalam penggunaan bahasa. Pemerintahan Brooke di Sarawak menyebut ekspedisi militer sebagai "ekspedisi penghukuman" (*punitive expedition*). Sementara itu, Kesultanan Islam di Kalimantan Barat biasa menyebut agresi militernya sebagai *langgar* (seperti kata "melanggar"). Baik negara Melayu dan kolonial melihat penegakan hukum dan pencaplokan sebagai satu hal yang tidak terpisahkan dari situasi ketiadaan negara di pedalaman. Negara jadi pihak ketiga, menetapkan hukumnya, mengangkat hakim-hakim dari orang lokal dan mengadakan perjanjian perdamaian antar suku (Inggris mengadakan perjanjian damai 1899 di Marudi antara Kayan, Kenyah dan Klemantan, sementara Belanda mendorong perjanjian damai 1894 di Tumbang Anoi yang melibatkan banyak sekali suku-suku dari Kalimantan Barat, Timur dan Tengah. Dua perjanjian ini bukan satu-satunya upaya perjanjian. Ada

banyak perjanjian sebelumnya). Memang, kenyataannya, "ketenangan" atau "kedamaian" di antara masyarakat anarkis-primitif diciptakan bukan oleh mereka sendiri, tetapi negara.

Tanpa ada persatuan dan otoritas tertinggi di luar masing-masing suku, tiap suku melindungi dirinya sendiri, bekerjasama dengan tetangga dan menyerang suku lain. Memang, masing-masing rumah panjang, kampung dan suku, bersifat otonom dan merdeka dari yang lain. Tetapi seperti telah saya gambarkan di awal, situasi ini telah dilihat oleh negara sebagai "ketiadaan hukum". Hingga batas tertentu, stigma ini cukup tepat. Mereka bisa saja baik terhadap saudara dan tetangga mereka, atau bahwa pelanggaran jarang terjadi, atau tiap kampung pada dasarnya relatif damai. Tetapi untuk perselisihan dengan suku lain di luar mereka, ini sudah beda cerita. "Tidak ada keraguan bahwa masyarakat primitif pada umumnya sering gagal untuk membangun mekanisme penyelesaian konflik antarkelompok maka semakin hal ini mendekati perang," ujar Bob Black (2020). Ketika mereka berperang dan berburu kepala satu sama lain, masyarakat berbasis peradaban negara melihat mereka sebagai suku-suku primitif yang gila perang dan berdarah-darah.

Meski begitu, saya tidak sedang membenarkan pendapatnya Hobbes mengenai sifat alami manusia di dalam kondisi ketiadaan negara dan hukum sebagai kekacauan. Di dalam karyanya, *Leviathan* (1651), Thomas Hobbes mengklaim bahwa ketundukan kepada negara yang sangat kuat tidak hanya menguntungkan masyarakat egalitarian, tetapi pada kenyataannya penting untuk kelangsungan hidup spesies seperti yang kita ketahui. Masyarakat yang dibiarkan pada kondisi alaminya akan menjadi perang "dimana semua adalah musuh bagi semua orang." Karena ancaman perang ada di mana-mana; kita masuk ke dalam kontrak sosial dan menjadi sasaran *Leviathan* yang agung, yaitu negara, karena tanpanya tidak akan ada yang tersisa selain pembantaian. Semenjak itu, pemikiran ini jadi fondasi filsafat politik modern dan teori

evolusi sosiokultural: masyarakat biadab akan melalui tahapan perubahan sosial untuk hidup di dalam negara dan ekonomi pasar melalui kekuatan koersif. Paham ini menurun hingga ke Jean-Jacques Rousseau, Auguste Comte, Adam Smith, hingga antropolog Lewis Henry Morgan, yang jadi rujukan dalam mahakarya Friedrich Engels (karena itu bahkan sosialisme tidak luput ikut berakar dalam tradisi tentang tahapan sejarah dan marxis selalu yang terdepan dengan tangan besi memastikan hukum sejarah ini berjalan). Manusia primitif harus dijinakkan oleh kekuatan kontrol negara yang beradab dan melewati proses bernegara untuk mencapai tahapan sejarah selanjutnya. Seluruh spektrum politik modern baik kanan atau kiri dan pandangan populer mempertahankan asumsi warisan kolonisasi ini.

Sebelum saya memulai penelitian, saya punya asumsi sendiri tentang perburuan kepala atau perang di antara masyarakat kesukuan. Saya senang membaca penjelasan Marvin Harris (2018: 73-74): "Kajian atas perang primitif memunculkan kesimpulan bahwa perang adalah bagian dari strategi adaptasi yang terhubung dengan kondisi-kondisi teknologi, demografi, dan ekologi. Kita tidak perlu berkhayal soal insting-insting pembunuh atau motif-motif ajaib tak terpahami untuk mengerti mengapa pertempuran bersenjata begitu lazim dalam sejarah manusia." Harris sedang berbicara bahwa perang primitif benar-benar didorong oleh kebutuhan primer suku-suku atas ketersediaan sumber daya, seperti lahan yang subur atau kawasan dengan hewan buruan melimpah. Hal ini dibantah oleh Pierre Clastres.

Dalam *Archeology of Violence* (1980), Clastres mungkin salah satu yang paling awal menjelaskan mengenai perang primitif –dari perspektif antropologi anarkis. Ia sendiri mencoba membantah Harris yang menjelaskan perang antar suku sebagai rebutan sumber daya langka –dari perspektif marxis. Pertanyaan yang mengganggu adalah: jika suku-suku menghabiskan waktu dan tenaga ekstra untuk berperang satu sama lain karena rebutan

sumber daya, mengapa mereka tidak menciptakannya saja (berkerjasama)? Clastres juga mengklaim bahwa ekonomi primitif dipenuhi keberlimpahan dan bukannya kelangkaan, jadi tidak perlu saling berebut, bahkan di Arktik dan Gurun Sahara (apalagi di Kalimantan?). Karena itu Clastres menolak pendapat Harris bahwa suku-suku berperang karena rebutan makanan atau mereka kekurangan protein. Clastres membalik parafrase Hobbes, bahwa negara harus ada untuk menghentikan perang; sebaliknya bagi masyarakat primitif, menurut Clastres, perang harus ada untuk menghentikan negara. Ini akan sedikit rumit.

Saya sudah sampaikan bahwa landasan asosiasi di luar kampung-kampung Dayak sering sifatnya sementara dan rapuh. Tidak ada yang mengikat suku-suku ini menjadi "satu". Nah, menurut Clastres, "kesatuan" inilah yang memang ditolak oleh suku-suku primitif. Kesatuan ini bisa jadi takluk karena perang berebut sumber daya, atau kesatuan karena pertemanan damai demi pertukaran. Keduanya punya bobot yang sama.

Dalam mengobarkan perang, mereka mengobarkan perang melawan negara. Instabilitas itu sendiri adalah ciri dari masyarakat primitif sebab stabilitas memang sesuatu yang dikehendaki oleh negara, seperti disampaikan oleh Hobbes, para kolonial Inggris dan Belanda, dan juga bahkan negara Indonesia hari ini. Tetapi "perang semua melawan semuanya", dimana suatu suku menganggap semua yang lain sebagai musuh, justru bisa jadi penyebab tumbuhnya negara karena negara muncul dari penaklukkan:

> "Ini secara tepat akan melembagakan hubungan politik yang terus-menerus masyarakat primitif telah coba cegah: perang semua melawan semua akan mengarah pada pembentukan dominasi dan kekuasaan yang dapat dilakukan oleh pemenang secara paksa atas yang ditaklukkan. Konfigurasi sosial baru kemudian akan muncul, mengenalkan hubungan ketaatan-perintah dan pembagian politik mas-

> yarakat ke dalam Tuan dan Budak. Dengan kata lain, itu akan menjadi kematian bagi masyarakat primitif sebagaimana ia mestinya dan yang menganggap dirinya sebagai tubuh yang tidak terbagi" (Clastres, 2010:265).

Apakah ini artinya sifat manusia itu pada dasarnya jahat? Tidak juga. Masyarakat primitif mustahil mengembangkan "solidaritas kemanusiaan" atau "persaudaran universal" seperti dianjurkan oleh para anarkis modern karena jarak geografis sendiri memang menghalangi itu. Anda bisa tidak takut dan khawatir dengan orang asing karena anda sudah "mengenal" mereka dari media (dalam kasus ekstrim, anda bahkan bisa lebih tahu tentang kebudayaan asing sementara orang asing itu sendiri tidak tahu tentang budayanya). Bayangkan anda adalah bagian dari masyarakat kesukuan tanpa wifi. Tidak boleh lupa, meski perbedaan itu masih ada, katakan saja dengan anda di Jakarta dengan di Jepang atau di London, globalisasi sebenarnya membuat anda semakin *mirip* satu sama lain, semakin memahami satu sama lain, dan karena itu semakin tidak takut, curiga atau khawatir satu sama lain. Anda berani "bersatu".

Menurut Clastres membedakan "aku" dengan "kamu" atau "kami" dengan "kalian" adalah bagian yang integral dari masyarakat primitif. Itu sebabnya, semakin primitif suatu wilayah, maka semakin beragam masyarakatnya. Istilah "Dayak" baru diterima selama seratus tahun terakhir, meski selain bahasa, suku-suku di pedalaman Kalimantan hari ini semakin mirip dan identik. Itu pengaruh penaklukan. Kasus di Papua yang belum sepenuhnya berada di bawah bendera sang saka menunjukkan keberagaman serupa yang dapat ditemui seratus tahun sebelumnya di Kalimantan. "Penghapusan perbedaan yang unik untuk setiap komunitas otonom akan menghapus perbedaan antara Kita dan Yang Lain, dan masyarakat primitif itu sendiri akan lenyap," tulis

Clastres (2010:264). Tanpa perbedaan, tidak ada yang namanya masyarakat primitif.

Kesimpulannya adalah, masyarakat primitif sebenarnya dapat menganggap semua yang lain sebagai lawan atau kawan di saat bersamaan, itulah otonomi. Menurut Clastres, mereka tidak bisa melihat semuanya sebagai lawan seperti penggambaran buas Hobbes, atau melihat semuanya sebagai kawan seperti diharap anarkis modern, karena ini akan menegasikan "makhluk sosial primitif."

> "Dalam kasus persahabatan semua dengan semua, komunitas akan kehilangan totalitas otonomnya melalui pemecahan perbedaannya. Dalam kasus perang semua melawan semua, mereka akan kehilangan kesatuan homogennya melalui gangguan pembagian sosial: masyarakat primitif adalah satu totalitas. Ia tidak bisa menyetujui perdamaian universal yang mengasingkan kebebasannya; ia tidak bisa meninggalkan dirinya sendiri pada perang umum yang menghapus persamaannya. Tidak mungkin, di antara para biadab untuk menjadi teman bagi semua atau musuh bagi semua... Ini artinya menyatakan bahwa makhluk sosial primitif akan menjadi semacam gabungan dari dua elemen yang heterogen -sedikit pertukaran, sedikit perang " (Clastres, 2010:265).

Tetapi kekeliruan mengenai persepsi kita atas masa lalu manusia ala Hobbesian dan konsep sejarah marxis tampaknya terlanjur populer sehingga bahkan Alexander Berkman, yang karyanya *Apa itu anarkis-komunis?* yang telah dihaluskan terjemahan Bahasa Indonesianya menjadi *ABC Anarkisme*, menulis bahwa: "anarkisme bukan berarti kembali ke barbarisme atau kondisi yang liar dari manusia." Ia jelas berangkat dari asumsi kebiadaban masa lalu dan tahapan untuk masa depan lebih teratur:

> "Keluarga yang sebelumnya berkelahi satu sama lain sampai mati, menyatu dan membentuk satu kelompok umum; kelompok bergabung dan membentuk suku, dan suku berserikat menjadi bangsa. Bangsa-bangsa dengan kebodohannya tetap berkelahi satu sama lain, tetapi secara bertahap mereka juga belajar dari hal yang sama, dan sekarang mereka mulai melihat sebuah cara untuk mencegah pembantaian internasional yang dikenal sebagai perang."

Meski Dayak adalah "masyarakat tanpa negara", mereka tidak berbagi sentimen anarkis universal seperti yang diharapkan Leo Tolstoy atau Alexander Berkman, sayangnya. Clastres telah memberikan usulan mengenai bagaimana masyarakat anarkis-primitif melihat dunia. Dengan otonominya, mereka bekerjasama dengan suku atau negara lain bahkan, untuk berperang dengan suku atau negara lain pula. Ini murni kepentingan pragmatis masing-masing kampung dan suku yang belum dipahami betul bagi para pemikir anarkis abad 19 dan awal abad 20 yang masih terpengaruh oleh gagasan tentang sifat dasar manusia ala Hobbe-sian: kodrat manusia sebagai sesuatu yang liar, suka berperang dan irasional.

Lagipula, meski mekanisme penyelesaian sengketa antar suku sangat minim, bukan berarti bahwa upaya menjalin kerjasama dan menjalin ikatan tidak ada. Perjanjian persahabatan, saling menikahi dan bergabungnya kampung-kampung berbeda di bawah panglima yang satu, dapat dihitung sebagai bentuk alternatif sementara "lembaga politik". Beberapa adalah sumpah dengan pengorbanan tumbal manusia dari kedua belah pihak (Ida, 1855:86). Suku-suku di utara Kalimantan juga mengenal *servilak*, yaitu sumpah perjanjian untuk mengikat pertemanan dimana pihak-pihak yang terlibat menyatakan diri sebagai saudara sedarah dan membantu satu sama lain ketika dibutuhkan. Siapapun yang

mengkhianati pertemanan akan dihukum oleh roh dimana keluarga dan seluruh kerabatnya dimusnahkan oleh hukuman roh.

Selain itu, banyak laki-laki *maren* Kayan "menikahi gadis-gadis dari kelas yang sama yang berasal dari desa tetangga dari sukunya sendiri, dan dalam beberapa kasus pilihan ini jatuh pada seorang gadis dari kampung suku lain" (Hose, 1912a:74). Ini menciptakan perdamaian dan pengikat kerjasama antar kampung dan suku. Pernikahan eksogami jadi pengikat stabilitas wilayah antar suku tanpa mereka perlu membentuk negara. Sistem kekerabatan bilateral menyempurnakan hal ini karena memberikan kesempatan bagi keturunannya untuk mencari akar leluhur mereka dari pihak ayah dan ibu.

> "Cuma dengan pemilihan strategis dan penekanan nenek moyang tertentu, ini memungkinkan terbangunnya hubungan silsilah yang sebenarnya, yang mungkin membantu aliansi yang sah saat ini. Silsilah yang rumit, dalam hal ini, merupakan portofolio besar dari kemungkinan koneksi, yang sebagian besar masih tersembunyi tetapi dapat, jika perlu, dipanggil. Semakin bergejolak lingkungan sosial, semakin sering kelompok berpisah dan bergabung kembali, semakin besar kemungkinan bahwa lebih banyak portofolio leluhur bayangan yang akan ikut bermain. Kaum Berber konon mampu membangun surat silsilah untuk hampir semua aliansi kenyamanan yang diperlukan untuk politik, hak penggembalaan, atau perang" (Scott, 2009:233).

Tentu, sarana-sarana ini bukan jaminan bahwa perdamaian bakal tercipta. Iban diketahui pernah dengan sengaja melanggar perjanjian *servilak* dengan menghabisi hampir 40 orang Punan dalam tidur mereka setelah berpesta sesaat setelah perjanjian tersebut diadakan (Chan, 2007:60). Karena otonomi penuh tiap kampung dan fungsinya yang temporer selama perang atau per-

buruan kepala, panglima mengikat kampung-kampung itu sebentar saja dan cukup lemah. Misal, panglima perang Iban dari Sungai Delok, Sarawak, yang disebut Bantin. Ia dapat menyatukan banyak kampung untuk melawan kolonialisme Inggris, tetapi tidak punya wewenang sejauh mana penjarahan atau pembajakan dilakukan oleh orang Iban yang lain. Dilaporkan oleh Belanda: "Bantin tampaknya tidak memiliki kekuasaan [*power*], sebab jika dia memang punya, dia... [dapat] mencegah orang-orangnya melakukan ekspedisi perampokan" (Eilenberg, 2013 :2-3). Jadi, sumpah perjanjian bisa dilanggar dan persatuan di bawah kepala suku kurang mengikat. Tapi jika masyarakat pedalaman tiga ratus tahun lalu ditawarkan pilihan membentuk negara atau sarana-sarana di atas, saya yakin jawabannya cukup jelas. Lagipula, seperti perjanjian damai, negara juga tidak dapat memberikan jaminan apapun tentang perdamaian dan ketiadaan perang. Sepanjang sejarah, negara justru jadi pengobar perang paling berdarah-darah. "Anarki adalah tata tertib, pemerintah adalah perang sipil," ujar Peter Kropotkin.

Di atas segalanya, ini yang paling penting: momok perseteruan abadi di pedalaman telah dilebih-lebihkan oleh orang-orang beradab dari masyarakat berbasis negara, baik Melayu maupun kolonial Inggris dan Belanda. Di berbagai belahan dunia, masyarakat beradab telah melihat masyarakat primitif lebih buas ketimbang diri mereka dan karena itu perlu dibina atau dibinasakan. Hal serupa juga dinyatakan oleh Pierre Clastres tentang pembagian masyarakat pribumi di Amerika Latin. "Narasi dan laporan misionaris, tentara, dan penjelajah abad keenam belas dan ketujuh belas kemudian dibesar-besarkan: di sana secara bertahap terbentuk citra populer dari Amerika pra-Kolumbus yang mengarah pada *kebiadaban*, kecuali untuk wilayah Andes di mana Inca telah diyakini sebagai kebangkitan *peradaban*," tulisnya (1986: 49). Ia kemudian mengutip George Murdock yang menyatakan

bahwa kebiasan berperang dan atomisme "masyarakat yang sederhana" secara menjijikkan telah dilebih-lebihkan.

Sekali lagi, bertentangan dengan pandangan umum, selalu ada perspektif yang berbeda, tentang perang suku dan perburuan kepala di antara suku Dayak. Ada banyak pembelaan yang coba dibuat untuk membuatnya menjadi lebih bisa diterima atau bahkan membuat peradaban tampak secara moral lebih buruk ketimbang suku-suku primitif. Setelah interaksi langsung dan pengamatan yang lebih mendalam, banyak yang menyatakan bahwa Dayak jauh lebih manusiawi ketimbang yang dikira.

"Di antara Dayak perbukitan, adat istiadat mereka hanya terbatas pada kepala musuh, dan ini lebih merupakan akibat dan bukannya penyebab perang," tulis Brooke (1842:19). "Perang mereka sama sekali tidak berdarah-darah," lanjutnya, "dan tidak pernah dilakukan kecuali oleh sekelompok kecil yang masuk ke wilayah musuh dan menyergap seorang atau segerombolan musuh mereka."[72] "Orang Kayan jarang melakukan pertumpahan darah dengan sembarangan" (Hose, 1912a:158). Meski begitu, Hose menyatakan bahwa tiap suku punya karakter berbeda: "dapat dikatakan secara umum bahwa orang Kayan jarang atau tidak pernah berperang terhadap orang Kayan, dan jarang menyerang orang lain hanya untuk mendapatkan kepala atau dengan kesombongan belaka, seperti yang sering dilakukan oleh Iban. Mereka juga tidak menyerang orang lain hanya untuk mempertahankan kehormatan mereka, seperti yang terkadang dilakukan oleh orang-orang Kenyah, yang dalam hal ini menganut prinsip yang ekstrim bahwa menyerang adalah cara bertahan yang paling efektif" (1912a:159).

Bahkan kakek anarkis kita, Peter Kropotkin, dalam mahakaryanya *Mutual Aid*, melakukan pembelaan atas tradisi suku

---

[72] Gerombolan kecil pemburu kepala di Tamambaloh, disebut sebagai *kayau anak.*

Dayak perihal pengayauan dengan melakukan perbandingan dengan hukuman matinya orang Eropa. Kropotkin menjelaskan bahwa praktik berburu kepala di antara orang Dayak tidak digerakkan sama sekali oleh hasrat pribadi, melainkan sebagai kewajiban moral terhadap sukunya. Bagi Kropotkin, ini sama halnya seperti para hakim Eropa yang, dalam kepatuhan terhadap prinsip yang sama, menyerahkan pembunuh yang telah dijatuhi hukuman kepada algojo. Baik seorang Dayak maupun hakim, menurut Kropotkin, akan merasa menyesal jika rasa kasihan membuat mereka menyelamatkan si pembunuh. Itulah sebabnya orang Dayak, terlepas dari pembunuhan yang mereka lakukan, ketika digerakkan oleh konsepsi keadilan mereka sendiri, digambarkan, oleh semua orang yang mengenal mereka, sebagai orang yang paling simpatik.[73] Kapten J.J. Hageman (dalam Lumholtz, 1920b: 260), yang telah melakukan perjalanan ke Katingan pada 1909, juga mengatakan bahwa "dari sifatnya orang Dayak itu baik. Berburu kepala seharusnya tidak dihukum sebagai perbuatan jahat; baginya itu adalah adat."

Ida Pfeiffer pernah merasa ngeri ketika menyaksikan dalam kunjungannya, keranjang berisi dua kepala manusia yang baru saja dipenggal beberapa hari sebelumnya. Walau demikian, Ida mempertanyakan lembaran sejarah orang Eropa yang penuh dengan tindakan kekerasan dan pembantaian. Ia menyinggung seluruh perang yang telah dilakukan oleh orang Eropa, dari Napoleon hingga penaklukan Amerika. Dayak dan orang Eropa tidak sebanding:

> "Saat mereka mengambil kepala ini dengan tangan mereka untuk ditunjukkan kepada saya, mereka meludahi kepala itu tepat di wajahnya; dan anak laki-laki itu memukulnya dan meludah ke tanah, sementara fisik mer-

---

[73] Lihat Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (2012).

> eka yang biasanya tenang dan damai menunjukkan ekspresi yang sangat buas. Saya tergidik, tetapi tidak dapat menahan diri untuk bertanya pada diri sendiri apakah, bagaimanapun juga, kita orang Eropa tidak seburuk atau lebih buruk dari orang-orang biadab yang dibenci ini?... Sejak permulaan dunia, berapa banyak perang yang belum pernah terjadi, yang mungkin dikaitkan dengan keserakahan dan nafsu dominasi pada umumnya dari satu individu? Dan jika kita menambahkan ribuan jiwa... yang dihancurkan dalam perang, jumlahnya, lebih menyedihkan lagi, yang telah binasa perlahan di ruang bawah tanah, atau yang telah menjadi korban karena iklim yang tidak sehat, atau penderitaan tak terhitung lainnya yang dibawa perang ke dalam keretanya, saya pikir kita orang Eropa tidak dapat berbicara banyak tentang kekejaman orang-orang biadab yang bodoh ini, yang membunuh musuh-musuh mereka (sama seperti yang kita lakukan), tetapi tidak menyiksa mereka, dan untuk yang telah mereka perbuat, mungkin kita dapat memaafkan mereka yang tidak mendapat pencerahan agama dan budaya intelektual" (Ida, 1855:84-85).

Pertimbangkan hal berikut: Dayak berperang dan berburu kepala, dengan hati-hati dan direncanakan dengan baik. Mereka sering bergerak dalam kelompok kecil, lalu menyergap musuh mereka dan menebas kepala mereka dengan mendadak (salah satu sumber mitos tentang mandau terbang) dan tidak menyiksa musuh mereka. "Tidak ada binatang buas yang berkeliaran di tanah mereka yang membuat mereka harus mencari senjata api; dan perang mereka sudah cukup merusak tanpa diperkenalkannya bubuk mesiu" (Boyle, 1865:108). Mereka tidak begitu sering berburu kepala dan menyerang, seringkali karena kebutuhan akan ritual; penyerangan terkadang terhalang oleh banyak pantangan (lihat Bagian 6). Oleh karena itu, Ida (1855:84-85) bertanya, "dapatkah kita dengan hati nurani yang sangat bersih berkhotbah

kepada mereka tentang masalah kelembutan, belas kasih dan keengganan untuk menumpahkan darah?" Ida dan Boyle sedang menyindir orang Eropa untuk sadar akibat dari perang orang-orang beradab yang jauh lebih mematikan.

Alih-alih kekacauan seperti yang ditakutkan orang ketika membayangkan suatu masyarakat tanpa hukum dan negara, masyarakat Dayak justru selalu digambarkan oleh orang Eropa dalam sangat banyak sekali laporan sebagai:

MASYARAKAT TANPA KRIMINALITAS

> "Tidak ada lagi hukum! Tidak ada lagi hakim! Kebebasan, kesetaraan, dan simpati manusia yang praktis adalah satu-satunya penghalang efektif yang dapat kita gunakan untuk melawan naluri anti-sosial tertentu di antara kita."
>
> Peter Kropotkin – *Law and Authority*

Hanya ada dua jenis tulisan orang Barat terhadap Dayak. Yang satu pasti menganggap Dayak sebagai suku yang liar dan haus darah, dan satu lagi justru sebaliknya. Jarang ada yang setengah-setengah. Karena yang pertama telah cukup dominan pengaruhnya, maka saya kali ini hanya akan merujuk pada laporan jenis yang kedua: ketiadaan kriminalitas *di dalam* masyarakat Dayak. Anarkis Perancis yang juga seorang geografer, Elisée Reclus (1892:136), menulis bahwa "mereka [Dayak] dengan cermat menghormati hasil kerja dari tetangganya, dan dalam suku itu sendiri pembunuhan tidak diketahui." Ia mengutip catatan James Brooke yang menyatakan bahwa selama dua belas tahun pemerintahannya, hanya ada satu kasus pembunuhan yang terjadi di Sarawak, dan pelakunya adalah orang asing yang diadopsi oleh orang Dayak. James Brooke (1841:18) sendiri menulis bahwa "satu kasus pencurian belum pernah saya amati." Penjelajah Frederick Boyle (1865:235) menyatakan bahwa "pencurian dan per-

kelahian dan perzinahan, gangguan yang berkembang biak di antara orang Eropa yang beradab, tidak dikenal di antara mereka." "Mereka [Kayan] tidak sembarangan bertengkar," tulis Hose (1912a:33). Penjelajah Norwegia Carl Bock (1882:209) menyatakan bahwa orang Dayak "sangat jujur, dan pencurian serta perampokan sama sekali tidak dikenal dalam masyarakat Dayak." Ida (1855:113) menyatakan dirinya sering membiarkan semua barangnya terbuka, dan pergi selama berjam-jam. "Saya tidak pernah menemukan saat saya kembali bahwa ada secuil pun barang yang hilang," tulisnya.

Pencurian pernah terjadi, tetapi ini kasus sangat langka sehingga ketika penjelajah Norwegia, Carl Lumholtz, kehilangan barang ketika singgah di Puruk Cahu, Kalimantan Tengah, ia kaget minta ampun dan sampai menyatakan bahwa hal ini pasti merupakan suatu pengaruh buruk yang berasal dari luar suku mereka:

> "Ini mengejutkan, tetapi sebagai penulis sejarah yang setia tentang hal-hal di Kalimantan, saya merasa berkewajiban untuk menceritakan kejadian tersebut. Penduduk asli di sini terlalu rentan terhadap pengaruh moral dari Melayu yang merendahkan, yang telah merusak keresahan alamiah mereka tentang mencuri. Harus diakui bahwa orang Dayak di mana pun saya berada menyukai *wang* [uang], dan mereka cenderung mengenakan harga tinggi untuk barang yang diminta untuk dijual. Mereka memiliki, jika Anda suka, semacam keserakahan kanak-kanak, yang, bagaimanapun, terkekang oleh pengaruh keyakinan agama mereka, sebelum kemudian membawa mereka ke titik pencurian. Di bawah pengaruh Melayu yang berkelanjutan, kerinduan bawaan untuk memiliki barang-barang yang sangat diinginkan menguasai mereka dan menaklukkan keraguan mereka" (Lumholtz, 1920a:144-145).

Jika laporan penjelajah dan etnografer tidak cukup, pengakuan jujur Jaksa Penuntut Umum Sarawak, Peter Mooney, yang aktif bertugas pada tahun 1950'an, bahkan dapat mengakhiri pembahasan ini. Mewakili otoritas hukum itu sendiri, ia mengakui rendahnya kriminalitas di Kalimantan.

> "...[Sarawak] tidak pernah melihat pencurian, malnutrisi, pabrik rokok, kecanduan narkoba dan kriminalitas... Kejahatan kapitalisme belum turun ke Sarawak. Beginilah negeri ketika aku tiba untuk pertamakalinya. Ia bahagia dan damai. Aku pikir aku datang untuk memberadabkan orang-orang. Ternyata mereka yang memberadabkan diriku. Mereka ramah, hangat dan senang menjamu, selalu bersedia untuk berbagi meski mereka punya sedikit. Standar moralnya tinggi. Hampir tidak perlu menutup jendela atau pintu di malam hari. Pencurian hampir tidak diketahui... Kejahatan bukanlah, seperti yang terjadi sekarang di banyak negara, sebagai masalah sosial. Sama sekali tidak ada tentara dan memang tidak diperlukan. Pasukan polisi jumlahnya kecil dan tidak perlu lebih besar" (Mooney, 2011).

"Hati nurani". "Cinta". "Kasih". Ini juga sesuatu yang jarang disinggung dalam literatur keilmuan dan banyak naskah akademik karena dianggap abstrak dan terlalu subyektif. Tapi saya akan kutip ekspresi Eropa tentang karakter moral orang Dayak.

Sebelum pertengahan abad ke-17, seluruh informasi yang dikumpulkan mengenai Kalimantan biasanya berasal dari pesisir.[74] Kesultanan melebih-lebihkan kisah seram untuk mencegah

---

[74] Beeckman (1718) mengatakan bahwa ia berhubungan dengan orang Banjar, dan dengan semua informasi yang ia dapatkan, siapapun yang tidak mahir berdagang "tidak mungkin gagal untuk mengelola urusannya di sana dengan kesuksesan yang jauh lebih besar, dengan mengikuti instruksi yang telah saya berikan di sini." James Brooke (1855:51) mendapatkan informasi dari Kesul-

peran utama mereka sebagai perantara ke pedalaman tergantikan. Bahkan penakluk Dayak paling ulung seperti James Brooke menyatakan bahwa "catatan [tentang perang dan pengayauan] yang dibesar-besarkan dari beberapa pelancong diambil dari suku-suku pesisir yang lebih buas dan predator" (1842:19).

Sementara itu, negara kolonial juga melihat kekacauan di pedalaman sebagai pendorong utama mereka untuk menciptakan ketertiban dan penegakan hukum, yang sebenarnya tidak lebih dari upaya untuk menancapkan kekuasaan belaka. Seluruh literatur kolonial menggunakan pandangan semacam ini untuk membenarkan pembentukan negara kolonial bagi wilayah jajahannya. Keadaan populasi lokal digambarkan sebagai kekacauan tanpa henti yang tidak stabil, dan orang Eropa ada sebagai bagian dari misi untuk membuat mereka menjadi beradab. Berbeda dengan penguasa Indonesia hari ini yang manipulatif dengan misi "pembangunan", orang Eropa menjajah kita lebih baik sebab mereka menyatakannya dengan jujur dan terang-terangan:

> "Berbagai pekerjaan masih terbuka untuk kolonisasi damai di Kalimantan... Pemerintahan yang adil di atas suku-suku tersebut akan menjadi berkah bagi mereka dan akan sangat diperlukan mengingat hubungan internasional dengan kerajaan Inggris Sarawak, yang melarang peperangan antar suku-suku perbatasan. Terlebih lagi, dalam kasus seperti itu, adalah tugas kekuatan kolonial untuk mengakhiri pelanggaran terburuk, seperti pengayauan yang ditakdirkan di antara suku Dayak" (Nieuwenhuis, 1907:514).

---

tanan Brunei: "Putra mahkota, tidak seperti orang Melayu lainnya... [ia] jadi orang pertama yang berbicara pada saya soal dagang... ia membaca dan menulis dalam bahasanya sendiri, dan sangat mengenal pemerintahan, hukum, dan adat istiadat di Kalimantan. ...dari dia saya memperoleh banyak informasi tentang subjek Dayak, dan geografi pedalaman."

Catatan-catatan yang beredar sangat tipikal, misal: "ganas, suka berperang dan barbar," tulis Beeckman (1718:43). Gambaran mengenai masyarakat pedalaman perlahan berubah setelah James Brooke diangkat sebagai penguasa kulit putih di Sarawak pada tahun 1841. Semenjak itu terjadi interaksi besar pertama antara orang Eropa dan Dayak. Penjelajah, misionaris, naturalis, etnografer, masuk ke pedalaman utara Kalimantan melalui sungai Rejang. Akibatnya, literatur yang dihasilkan mengenai pedalaman semenjak itu berubah sudut pandangnya. Ia sendiri (1841:18) jadi salah satu yang punya kesempatan pertama berinteraksi dengan masuk ke pedalaman. Ia justru menyatakan bahwa orang Dayak itu "lembut, rajin, dan sangat jujur."[75]

Anton Willem Nieuwenhuis terlibat dalam ekspedisi penjelajahan Eropa perdana ke bagian tengah Kalimantan. Pada masanya, belum pernah ada orang Eropa yang pergi ke wilayah tersebut. Bagian tengah Kalimantan adalah sebuah peta yang kosong, wilayah yang tidak diketahui. *Terra incognita.* Sebagai etnografer dan dokter medis, Nieuwenhuis terlibat dalam ekspedisi pertama (1893-1894) dan kelak memimpin ekspedisi kedua (1896-1897). Ia menyatakan: "Dari pengamatan menarik yang saya buat tentang karakter suku-suku Kalimantan bagian tengah selama periode ini, yang paling signifikan sudah pasti adalah bahwa orang Dayak yang haus darah, buas, dan berburu kepala pada dasarnya adalah sebagian dari penghuni bumi yang paling lembut, paling damai, dan paling gelisah" (Nieuwenhuis, 1904:3).

Ida Pffeifer telah keliling dunia dua kali. Penjelajahan keduanya selama tiga tahun menghantarkannya ke Brazil, Chile dan

[75] Dari suratnya, James Brooke (1855:51) menyatakan bahwa jika ia gagal menjabarkan dengan benar, itu "karena saya tidak menyimpang dari aturan umum saya untuk tidak pernah memberikan pernyataan orang-orang pribumi apa pun kecuali mereka bertindak lebih jauh untuk memverifikasi pengamatan saya yang sebenarnya."

negara-negara lain di Amerika Selatan, Tahiti, Tiongkok, India, Persia, Asia Kecil, dan Yunani. Ia telah bertemu dengan sangat banyak suku bangsa dan pasti telah mengamati dan membandingkan kebiasaan-kebiasaan di antara suku bangsa ini. Dalam catatan perjalanannya yang kedua, Ida menekankan perbedaan antara "Dayak merdeka" dengan "Dayak yang tunduk pada [kesultanan] Melayu": "...harusnya saya menghabiskan waktu lebih lama lagi bersama dengan Dayak yang merdeka... saya cenderung mesti menempatkan mereka, dalam hal ini, di atas semua ras yang pernah saya kenal" (Ida, 1855:112-113). Penjelajah lainnya yang berasal dari Norwegia, Carl Bock (1882:209) menyatakan bahwa "secara moral saya wajib menetapkan orang-orang Dayak di tempat yang tinggi dalam skala peradaban"[76] dan petualang Frederick Boyle (1865:215, 235) menyatakan hal serupa: "mereka jantan, ramah, jujur, baik hati, dan manusiawi sampai tingkat yang mungkin mempermalukan diri kita sendiri" dan "tidak ada rasa khawatir domestik yang mengganggu selang waktu perdamaian mereka." Wallace (dalam Roth, 1896:66) juga menulis bahwa "Karakter moral Dayak tidak diragukan lagi tinggi... dalam beberapa hal moralitas lainnya mereka berada di atas di antara yang paling tidak beradab, dan bahkan di atas banyak bangsa beradab." "Pembunuhan terhadap satu suku yang sama tidak diketahui," tulis Lumholtz (1912a:74).

Laporan serupa tidak hanya didapatkan dari masyarakat peladang, tetapi juga yang nomaden. Mark Holloway (1966:21) dengan terang-terangan mencontoh Punan sebagai "masyarakat anarkis... dengan watak tak berdosa dan kekanak-kanakan, secara

---

[76] Nantinya, Peter Kropotkin dalam *Mutual Aid* (1902) juga mengutip pernyataan ini ketika membela pengayauan. Mungkin ia terinspirasi dari sahabatnya, seorang anarkis lain, geografer Perancis Elisée Reclus, yang dalam *L'Homme et la terre* (1897) menyatakan bahwa: "Sementara mereka adalah pemburu kepala, anehnya, sebaliknya mereka adalah orang paling bermoral di seluruh Indonesia."

alami ramah dan baik hati, dan secara spontan bermoral dengan cara yang akan membuat etika kita sendiri menjadi malu." Punan telah digambarkan oleh seorang biolog Inggris, Alfred Haddon (1910:321) sebagai:

> "...orang yang cukup liar, mereka bukan pemburu kepala, tidak memelihara budak, murah hati satu sama lain, cukup jujur, dan mungkin tidak pernah melukai. Pada perkenalan pertama mereka melankolis.. dan tampak malu-malu, tetapi ketika mereka mendapatkan kepercayaan diri mereka menunjukkan diri dalam warna sejati mereka sebagai orang yang ceria, orang-orang yang cerdas, yang sangat menyukai anak-anak mereka dan baik kepada para perempuan."

Suku-suku di pedalaman Sabah, seperti Murut dan Kadazan-dusun (dulu disebut Dusun), biasanya dibagi menjadi dua jenis berdasarkan elevasi pemukimannya. Suku-suku di pegunungan telah digambarkan sebagai suku yang sangat terbelakang ketimbang kerabat mereka di dataran rendah. Tapi Rutter (1922: 72) menyatakan bahwa:

> "Murut di pedesaan mungkin adalah penduduk asli Kalimantan Utara yang paling disukai, di mana dapat dikatakan bahwa semakin jauh seseorang pergi dari peradaban, semakin menyenangkan orang-orang yang ditemuinya... Mereka adalah hewan primitif, hampir tidak tersentuh oleh dunia luar; mereka ramah, periang dan jujur, begitu jujur sampai-sampai pencurian adalah kejahatan yang hampir tidak dikenal, kecuali sesekali mencuri istri orang lain."

Geddes juga berpendapat bahwa Dayak Bidayuh adalah masyarakat yang bebas dan terbuka. Mereka dapat melakukan

apa saja tanpa dihalangi siapapun. Tetapi sekiranya itu sesuatu yang dapat merugikan serta berpengaruh pada banyak orang, mereka diharapkan menyampaikannya di dalam pertemuan. Hal ini penting karena kemudian seseorang dapat mengetahui reaksi macam apa yang timbul jika ia melakukan sesuatu diam-diam. Mereka juga dapat dengan mudah bertemu satu sama lain atau berkumpul bersama, menyelesaikan suatu perkara, meminta bantuan, atau meminta pendapat langsung di tempat. "Dayak Darat [Bidayuh] telah menyelesaikan masalah terbesar umat manusia – bagaimana caranya menjadi independen tanpa terisolasi," tulis Geddes (1957:32), "tidak heran tidak satu pun dari mereka memutuskan bunuh diri." Ketika saya di Tamambaloh pada 2020 lalu, ada kasus bunuh diri, sesuatu yang sangat langka. Tapi ia tidak bunuh diri di kampung halamannya, melainkan saat merantau ke kota untuk bekerja.

Sikap tulus, keramahan dan kehangatan yang tidak dibuat-buat ini tidak tepat dengan stigma Dayak yang buas, mengerikan dan haus darah. Peradaban dan nilai-nilai materialistik jelas merusak nalar semua orang dan tentu, mereka yang masih "murni", yang subsisten dan bersahaja, jelas mewarisi karakter masyarakat tentang cinta kasih, kepedulian dan solidaritas (saya tidak bermaksud mengatakan bahwa kemudian orang-orang di kota itu jahat. Tidak). Saya bisa tambah daftar ekspresi orang Eropa bahwa pelanggaran adat jarang terjadi, atau tentang kebaikan, kelembutan dan kemurahan hati orang Dayak sampai anda mual, kalau anda mau.

Saya sudah mengutip orang Eropa. Sekarang giliran saya: karena telah cukup lama menghabiskan waktu di Jawa dan tidak hanya di kota, terus terang, saya cukup terkejut. Saya harus menyesuaikan diri di Jawa karena dianggap kasar, tidak sopan, terburu-buru, *ceplas-ceplos, grusa-grusu*. Ketika studi lapangan, saya kembali terkejut karena dianggap terlalu terbasa-basi. Saya merasa menjadi orang Jawa di rumah panjang.

Di beranda rumah panjang, orang datang dan pergi sesuka hati tanpa salam atau pamit. Anak-anak mereka dengan cepat menghilangkan rasa malu, dan berani marah dan cemberut kepada orang tua mereka seolah tidak ada orang asing di situ. Mereka sering bergabung dengan orang dewasa, menyela pembicaraan, mengabaikan yang tua dan menjawab mereka dengan nyaring dari kamar. Baik saat santai atau dalam pertemuan resmi semua orang terbiasa menelentangkan kakinya ketimbang duduk bersila. Tentu saja, nilai tentang apa yang sopan dan yang tidak beragam pada tiap suku. Tapi secara keseluruhan tidak ada sesuatu dalam kebiasaan harian yang menunjukkan pembedaan pangkat, jenis kelamin atau umur yang terlalu besar. Mereka saling menghormati, tetapi ini bukan dalam pengertian yang kaku. Kemudahan dan informalitas itu sendiri yang jadi wujud dari egalitarianisme.

Orang-orang tua di pedalaman dengan mesra memanggil saya dengan sebutan “anak” atau “cucu”. Di semua tempat, “kita” dipakai untuk menggantikan “kami”. Seperti, “kita masih punya ladang lagi di sana,” atau “di kampung itu juga masih keluarga kita.” Hal ini membuat saya sepenuhnya merasa diterima. Seseorang menjelaskan bahwa kata ini memang digunakan untuk menunjukkan bahwa lawan bicara telah menjadi bagian dari mereka. Ini menegasikan keliyanan (*otherness*) pada lawan bicara. Suatu kali, ketika hendak berangkat ke Ngaung Keruh Iban, saya membawa selimut dari keluarga Tamambaloh saya. Ketika saya harus pergi dari situ, saya tidak dapat membedakan yang mana selimut keluarga Tamambaloh dengan Iban. Ibu Iban saya menunjuk pada salah satu selimut sambil berkata “itu milik kami.” Setelah berkata begitu, wajahnya tampak berubah, seperti khawatir saya tersinggung. Ia cepat-cepat berkata, “itu milik kita di sini.” Saya kembali merenung ketika mengingat bahwa di kota besar Jawa, kaum muda modern semakin mempertegas ke-akuan. Seperti, ketika ada yang mengucapkan “kita”, maka ada yang

bercanda dengan mempertanyakan maksudnya, “kita? lu aja kali!”

Ketika saya menulis “ibu saya” atau “bapak saya”, saya tulis itu dalam pengertian yang sebenarnya. Selama penelitian saya di beberapa tempat, saya punya lima bapak dan ibu. Sebab jika mereka sudah percaya dan menerima, mereka akan benar-benar menganggap saya sebagai anak. Mereka sendiri yang menyatakannya. Saya bisa merasakannya sebab mereka tidak yakin bahwa saya akan kembali, sehingga mereka mencoba memberikan saya kesan dan bantuan terbaik. Mereka tanpa pamrih.

Sekali lagi, yang lebih personal. Aku jatuh cinta pada seorang gadis paling cantik di sepanjang sungai Embaloh. Matanya mewakili ribuan bintang di langit malam pedalaman yang lebih cerah. Rambutnya panjang hitam jelaga dari tungku bakar. Bibirnya sejernih air sungai yang langsung aku teguk. Tiga ratus tahun lalu aku bakal berburu tiga kepala manusia dan mengupayakan guci-guci Cina kuno terbaik di kakinya. Ia telah membantu diriku dalam penelitian ini tanpa lelah sebaik mungkin, merawatku saat sakit dan mengajariku banyak hal. Hatinya gelisah tak keruan dan sakit asmara. Aku menanggung rasa bersalah dan penyesalan seumur hidup karena telah membuatnya menangis dan melukai hatinya yang lembut dan rapuh. Aku laki-laki pecundang yang ditakdirkan gagal mempertahankan perempuan-perempuan terbaik dalam hidupnya. Tapi hidup berlanjut. *Kasang, kasuang nyawa.*

Mari kembali ke topik.

Jika laporan-laporan di sebelumnya terdengar berlebihan, pertanyaan selanjutnya adalah, bagaimana mungkin Dayak memang bisa sebaik itu, atau pertanyaan yang lebih tepat, situasi-kondisi macam apa yang memungkinkan sifat dan perilaku demikian? Mengapa Dayak bisa hidup tanpa hakim, pengadilan, polisi, tentara dan penjara, tetapi sekaligus sangat jarang pencurian, perkosaan, pembunuhan dan bahkan tanpa bunuh diri?

Latar belakang seluruh bentuk penyelesaian sengketa yang telah saya jabarkan berangkat dari konteks yang berbeda dengan hukum negara modern. Ketika seseorang yang hidup dalam masyarakat anarkis-primitf bersengketa, lawannya hampir selalu orang yang memainkan peran ganda dalam kehidupan. Ia bisa jadi saudara, pemberi hutang, kelompok berburu dan berladang, atau tetangga. Ini adalah seseorang yang akan ditemui dalam kehidupan sehari-hari. Beragam peran ini juga menghasilkan beragam kemungkinan sengketa. Tetapi karena sengketa melibatkan banyak orang, maka banyak orang juga memiliki kepentingan dan mendorong terciptanya kesepakatan dan perdamaian, karena semua hubungan itu *lebih penting* ketimbang apa yang dipermasalahkan. Dalam masyarakat anarkis-primitif, sengketa bisa jadi gangguan serius dalam hubungan sosial harian dan kerja sama ekonomi dalam masyarakat.

Hampir tiap rumah panjang dan kampung selalu memiliki hubungan kekerabatan yang erat dengan rumah panjang dan kampung lainnya. Kosakata bahasa Indonesia tidak punya padanan yang sama untuk istilah hubungan kekeluargaan jarak jauh dalam masyarakat Dayak. Kita biasanya hanya mengenali dan menyebut saudara yang merupakan cucu dari kakek-nenek yang sama sebagai "sepupu". Tetapi Ngaju yang relatif egalitarian punya kemampuan untuk melacak hingga sepupu tiga kali (*hararue*) dan suku terstratifikasi seperti Tamambaloh bahkan punya sebutan untuk sepupu lima kali (*sanaksa*). Artinya, Tamambaloh mampu mengidentifikasi hubungan kekerabatan dari keturunan kakek-neneknya kakek-nenek mereka (*great-great-great-grandparents*). Populasi masyarakat yang kecil cenderung menikahi tetangga mereka sehingga satu suku dari aliran sungai yang sama mengakui bahwa mereka sebenarnya merupakan satu keluarga sangat besar yang terhubung dari persamaan keturunan dan pernikahan. Ini sarana pencegah konflik serius, atau setidaknya

memberikan kepentingan bagi kerabat dan tetangga pihak yang bersengketa untuk mengantispiasi dan meredam konflik.[77]

Hubungan kekerabatan ini lebih mencolok pada masyarakat terstratifikasi, sebab mereka menggabungkan eksogami, yaitu menikahi orang dari luar komunitasnya, tetapi juga endogami kelas, yaitu menikahi orang dari strata yang sama. Ini mirip seperti perilaku raja-raja yang menikahkan anak mereka untuk mengamankan persekutuan dua kerajaan. Banyak laki-laki muda Kayan dari kelas atas dilaporkan menikahi gadis dari suku lain (Hose, 1912a:74). Hal yang juga dilaporkan terdapat pada suku terstratifikasi seperti Tamambaloh dan Aoeheng.

Antropolog Max Gluckman (1965:5-6) menyatakan bahwa semakin banyak kegiatan yang dijalani oleh pihak yang bersengketa, maka penyelesaian sengketanya cenderung mendamaikan ketimbang bergaya otoritatif. Ketika orang Eskimo bernyanyi untuk menyelesaikan pertengkaran, ini jelas menurunkan ketegangan pihak yang bersengketa. De-eskalasi. Ini juga mengapa suku nomaden Ju/'hoansi di Afrika terbiasa membuat lagu tentang mereka yang bertengkar dan menyanyikannya persis ketika beberapa orang nyaris tidak bisa mengendalikan dirinya, yang membuat mereka malu dan terdiam. Orang yang dikritik tidak seharusnya tersinggung dengan leluconnya dan pasti akan tertawa bersama yang lain (Thomas, 2006:218).

Jika penyelesaian seperti bernyanyi atau sabung ayam terdengar tidak adil, bisa jadi memang begitu. Tapi Bob Black (2020) menyatakan bahwa "dalam masyarakat primitif, keadilan bukanlah prioritas tertinggi." Sikap pihak ketiga untuk menghakimi berpotensi membuat masalah semakin besar, apalagi jika ia berpihak atau salah mengambil keputusan, khususnya, menuduh pihak

---

[77] Ini mustahil kita temui di kota dan karena itu menjadi tantangan tersendiri bagaimana penyelesaian dengan "cara kekeluargaan" diterapkan pada masyarakat yang sering kali asing satu sama lain.

yang ternyata tidak bersalah. Mekanisme sidang roh adalah upaya akhir mencapai kesepakatan yang ditujukan memulihkan keharmonisan sosial atau setidaknya menjaga perdamaian. Seperti dicatat Rousseau (1979:223), "ada ideologi yang kuat tentang harmoni komunal dan kapanpun konflik muncul, prosedurnya adalah menetapkan tindakan untuk menyelesaikannya."

Katakan saja bahwa seseorang yang benar disalahkan dalam "sidang roh", setidaknya ia tidak akan menyalahkan siapapun, termasuk tumenggung. Ia tidak dapat menyalahkan dewa atau roh leluhur, karena mekanisme ini terselenggara juga atas kesepakatan kedua belah pihak. Ia sepakat untuk menerima apapun hasilnya. Ini mencegah ongkos sosial akibat konflik berkelanjutan karena ketidakpuasan pihak yang berselisih atas penghakiman.[78] Dengan mempertimbangkan hal ini, *sabung patana* lebih adil ketimbang ketimbang berurusan dengan pengadilan yang jarang sekali berperilaku adil. Lebih adil ketimbang menuntut tumenggung tetap menjatuhkan keputusan, sementara dia sendiri, setelah proses penyelidikan, tidak tahu kebenarannya.

Arsitektur rumah panjang, dimana tiap rumah tangga hanya dibatasi dinding bilik tipis yang tak kedap suara serta interaksi harian yang mengikat seseorang dan keluarga dengan komunitas rumah panjang, adalah resiko yang membuat seseorang lebih mudah ketahuan jika mencuri; kita bertemu dan bekerja bersama orang yang itu-itu saja. Mencuri adalah sesuatu yang sangat susah untuk disembunyikan di dalam rumah panjang, dan kasus pencurian baru-baru ini di salah satu tempat yang saya datangi dilakukan oleh anak-anak, dilaporkan oleh teman bermainnya sendiri yang curiga karena ia tiba-tiba memiliki telepon genggam.

---

[78] Yang perlu diingat adalah "sidang roh" ini berlaku *hanya* dalam kasus buntu. Hanya ketika kebenaran tidak dapat dibuktikan secara empiris saja maka pihak bersengketa menempuh mekanisme ini.

Dulu, barang-barang yang tercecer di rumah panjang Tamambaloh akan dikumpulkan di tengah beranda rumah panjang dan diumumkan untuk dicari tahu pemiliknya. Masyarakat Dayak juga masyarakat tanpa kunci. Bilik-bilik tidak dikunci dan gagang pintu bilik tidak terdapat pengait. Mereka terbiasa meninggalkan harta benda mereka selama berhari-hari pada musim tersibuk berladang. Di Sungai Apalin maupun di Ngaung Keruh di Kapuas Hulu selama penelitian saya berlangsung, pencurian memang sulit ditemui. Ketika saya bertanya sejarah pencurian, mereka jawab setengah ragu. Mereka merujuk pada perbuatan masa kanak-kanak mereka ketika mengambil buah jambu yang dijadikan sebagai pakan ternak kuda tanpa izin pemiliknya (gereja), yang kemudian marah dan mengejar mereka. Tetapi mereka tidak menganggap hal itu sebagai pencurian, lebih pada kenakalan anak-anak. Ketika saya bertanya di Ngaung Keruh, pencurian malah berhubungan dengan jerat hewan. Satu babi yang terjerat milik orang Iban di wilayah yang berdekatan dengan Tamambaloh, dibelah jadi dua tanpa pemberitahuan. Tetapi sang pemilik jerat tidak merasa itu sebagai pencurian, sebab ia masih mendapatkan setengah bagian daging jerat itu. Kasus ini tidak dilanjutkan ke perangkat adat dan tidak dikategorikan sebagai pencurian.[79]

Tentu saja, sekarang telah ada pencurian dan keluhan ada dimana-mana. Dalam suatu obrolan di Kapuas Hulu, seorang warga mengeluh kepada Kepala Desa mengenai kehilangan barang dirumahnya. Tetapi seorang lagi menyatakan bahwa pencurinya adalah warga kampung, keluarga sendiri. Saya juga dicerita-

---

[79] Pada kasus lain, satu babi yang dijerat oleh orang Iban dibawa oleh orang Iban dari kampung lain. Sang pencuri tidak mengaku, tetapi pada akhirnya ia dikenai hukuman adat, karena semua tetangganya tahu dia mengambil jerat orang lain. Ini adalah kasus yang sangat langka dan orang Iban di Ngaung Keruh tidak dapat memberikan contoh kasus pencurian lagi. Mereka bukannya lupa. Pencurian memang tidak ada.

kan, bahwa dulu warga Belitang di Sekadau menolak pembukaan jalan darat. Alasan utamanya adalah ketakutan bahwa pencuri dapat datang ke kampung (saat itu, kampung mereka hanya bisa didatangi melalui sungai). Karena pencurian jarang atau tidak pernah terjadi, keyakinan umum masyarakat tradisional adalah pencuri selalu berasal dari luar, seperti perampok atau penjarah asing. Sebab di dalam masyarakat mereka sendiri tidak terdapat pencuri.

Semua laporan ini mestinya tidak dilihat karena efektifitas hukuman, tetapi juga karena sistem sosialnya masyarakat Dayak memang dirancang anti-kriminal. *Anarki adalah anti-kriminalitas.* "Kami sudah meramalkan suatu keadaan masyarakat," tulis Peter Kropotkin pada tahun 1887, "dimana kebebasan individu akan dibatasi oleh ketiadaan hukum, tidak ada ikatan –selain kebiasaan sosialnya sendiri dan kebutuhan, yang setiap orang rasakan, dengan bekerja sama, saling mendukung, dan simpati di antara tetangganya."[80] Seluruh penulis anarkis-klasik dari Kropotkin hingga Emma Goldman, percaya bahwa hancurnya negara, kapitalisme dan patriarki, secara bersamaan menghapus *sebagian besar* sumber kejahatan. Bahkan meski pejabat pengadilan Sarawak Mooney bukan seorang komunis, ia sadar akan dampak buruk kapitalisme terhadap tingginya kriminalitas.

Mencuri sebagai strategi bertahan hidup tidak dibutuhkan. Pada Bagian 2 saya sudah jelaskan bahwa alat-alat kerja dapat dipinjam, hasil buruan sering dibagi rata, tidak seorang pun (kecuali budak) berkekurangan lahan, secara umum mereka bebas dan sejahtera; ini adalah iklim dimana tindak pencurian tidak dapat tumbuh subur. Bukan berita baru bahwa ada hubungan antara kemiskinan dan kriminalitas. Ada hubungan antara tingkat

---

[80] "Anarchist Communism: Its Basis and Principles," dalam Roger N. Baldwin (peny), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets* (1970). Dover Publications, New York. Hlm 63.

kejahatan dan pengangguran, dan lebih kuat lagi hubungan antara tingkat kejahatan dengan ketidakadilan ekonomi. Dalam masyarakat dimana kekayaan sosial dimiliki bersama, atau bahwa sumber daya dapat dibagi atau sering dipinjamkan dan relatif dapat diakses, maka masuk akal bahwa pencurian adalah kejadian langka.

Setidaknya, kita bisa asumsikan bahwa orang Dayak begitu disiplin untuk tidak melanggar hak orang lain, sebab, mereka tahu konsekuensi langsung perbuatan mereka: seorang Dayak tidak bodoh untuk sadar bahwa memperkosa perempuan atau membunuh seseorang yang tidak bersalah dapat mendorong keluarga korban untuk menghabisi pelaku nanti atau saat itu juga. Mereka tahu akibat dari pelanggaran dapat berakibat pada pembelaan diri yang mematikan. "Dalam kasus pembunuhan beberapa orang, yang sering dilakukan oleh orang gila, [Dayak] Bahau tidak tahu bagaimana membantu satu sama lain selain dengan membunuh si pembunuh," lapor Nieuwenhuis (1904:61).

Saya ulangi, suku-suku pemburu kepala di pedalaman adalah masyarakat tanpa tentara dan polisi, dan mereka membawa senjata tajam kemana-mana terikat di pinggang mereka. Karena mereka adalah masyarakat anarkis yang tidak memonopoli kekerasan ke tangan segelintir orang (negara adalah lembaga yang memonopoli kekerasan hanya di tangan mereka –definisi negara menurut Max Weber), orang-orang yang bersenjata sebenarnya secara fungsional adalah "polisi" bagi yang lain. Seorang penulis Dayak Ma'anyan, Niklous Pronika, dalam karyanya pernah menyatakan, "keamanan adalah milik bersama, maka karena itu juga harus dijaga oleh bersama" (2014:59). Dalam kasus 1, saya tunjukkan bahwa ketika terjadi perkelahian, orang-orang di tempat itulah yang melerainya langsung.

Selain itu, "ada etika moral yang dipegang teguh," tulis seorang novelis dari Dayak Benuaq Korrie Layun Rampan (2015:32). Moralitas masyarakat khususnya di Indonesia yang modern sebe-

narnya semakin puritan. Masyarakat kita cenderung menyalahkan korban perkosaan karena telah berpakaian terbuka dan menarik berahi laki-laki. Ini tidak masuk akal sebab masyarakat seperti Dayak yang dulu nyaris telanjang justru ditandai oleh sangat rendahnya pemerkosaan dan kekerasan seksual. Banyak tetua yang meyakinkan saya bahwa pemerkosaan tidak dikenal! Lumholtz (1912a :75) menyatakan bahwa "tidak ada lelaki [Dayak] yang pernah memukul atau membunuh istrinya" dan "perempuan Kenyah paling mandiri, dan dapat berpergian bersama sekelompok laki-laki tanpa ditemani oleh perempuan lain selama berhari-hari" (1912a: 74). Geddes telah mendeskripsikan Dayak Bidayuh sebagai masyarakat yang sangat homososial:

> "Bocah dan laki dewasa, muda dengan yang muda dan tua dengan yang tua, berperilaku satu sama lain dengan sentuhan kebebasan berteman yang mana, jika mereka dalam masyarakat beradab kita, akan membuat mereka dikurung dalam penjara... Dari permulaan hidup mereka sampai akhir mereka dapat dengan bebas memanjakan perasaan kasih sayang mereka, khususnya kasih sayang protektif dari yang tua pada yang muda, dan perasaan ini tidak pernah mencapai pada titik hasrat seksual" (1957:59).

HUKUM, HUKUMAN & KEADILAN

Menjawab bentuk hukuman di dalam masyarakat Dayak sebenarnya rada susah. Masalah terbesar kajian antropologi hukum di dalam masyarakat Dayak adalah keberagaman adat di tiap kampung dan suku. Diskusi yang lebih serius tentang hukum, hukuman dan keadilan dalam masyarakat Dayak akan membuat apa yang kita bahas melebar kemana-mana.

Lagipula, apa itu hukuman? Jika kita memaknainya sebagai bentuk pengenaan tindakan yang tidak diinginkan atau tidak menyenangkan pada kelompok atau individu yang dirasa pantas

karena bertanggungjawab menanggung suatu kesalahan, maka balas dendam adalah hukuman. Perbedaan mendasarnya hanya soal siapa yang menghukum: ia bisa jadi hakim, algojo, polisi dan penjara, atau kepala suku, atau Tuhan, atau diri kita sendiri dan siapapun yang merasa dirugikan. Balas dendam adalah hukuman yang tidak langsung karena tidak dijatuhkan oleh "otoritas". Jika seseorang menyatakan untuk "jangan main hakim sendiri", itu berarti anda dituntut untuk tidak menjatuhkan hukuman dan keadilan versi anda sendiri: balas dendam.

Marryat (1848:77), menulis bahwa orang Dayak punya "rasa hormat yang besar kepada hukum dan mandat kepala suku mereka, meskipun sering terjadi bahwa, didorong oleh balas dendam, atau nafsu lainnya, mereka mengambil hukum ke tangan mereka sendiri."[81] Sayang Marryat tidak memberikan rincian lain. Tetapi saya tidak akan menyangkal bahwa saya juga menemukan beberapa kisah balas dendam di dalam masyarakat Dayak, meski saya tidak dapat katakan bahwa apakah ini lazim atau tidak.

Kita bisa mempertimbangkan studi kasus Bob Black tentang penyelesaian sengketa ketika, dalam salah satu kasus, karena kesalahannya dan karena sengketa berlarut-larut, satu pihak ditombak mati oleh keluarga pihak yang lain, dan keluarga terdakwa tidak menuntut apapun atau mengajukan keberatan. Ini seperti dilaporkan dalam masyarakat Batak tradisional, dimana seorang yang melakukan kejahatan serius terkadang dimakan (secara harfiah "dimakan", karena Batak dilaporkan mempraktikkan kanibalisme) dimana keluarga "korban" malah pihak yang menyediakan bumbunya (Von Kessel, 1854:905-908). Dalam dua hal ini, batasan antara "balas dendam" dan "hukuman" yang sesungguhnya agak kabur jika bukannya tidak ada sama sekali.

Saya bukan seseorang yang suka membalas dendam. Tetapi saya tidak dapat memaksakan nilai saya pada orang lain. Bahkan

---

[81] Marryat tidak memberikan rincian apapun.

bagi saya yang menghindari balas dendam, saya menganggap balas dendam sebagai sesuatu yang rasional. "Jika kehormatan adalah nilai yang tinggi bagi Anda, seperti bagi saya, membalas dendam mungkin lebih penting daripada mendapatkan kompensasi," tulis Bob Black (2012). Sementara beberapa kejahatan tidak dapat dikompensasi, balas dendam setidaknya memberikan rasa puas dan keadilan. "Balas dendam adalah sejenis keadilan liar," tulis filsuf Inggris, Francis Bacon. Ketika anda menuntut keadilan pada pembunuh keluarga anda dengan hukuman mati, sebenarnya itu balas dendam. Dapatkah saya bilang bahwa menyerahkan hukuman pada Tuhan sebagai pelimpahan dendam?

Hukuman penyiksaan juga ada. Seperti dinyatakan oleh Marryat (1848:77): "jika kejahatan dilakukan, mereka [Dayak] yang melakukannya pasti menerima hukuman sebagai akibat mereka, dan beberapa hukuman mereka sangat biadab dan kejam: saya telah melihat seorang wanita dengan kedua tangannya setengah terpenggal di pergelangan tangan, dan seorang pria dengan kedua telinganya dipotong." Tetapi Marryat tidak memberikan rincian apapun mengenai pelanggaran dan hukuman tersebut. Jika pun hukuman diterapkan, saya berani pastikan bahwa hukuman penyiksaan di antara masyarakat Dayak jelas lebih efektif untuk menciptakan efek jera. Masyarakat kesukuan hidup dalam populasi kecil dan saling mengenal satu sama lain. Mereka dapat menyaksikan sendiri konsekuensi suatu pelanggaran serius, tergidik dan merinding sendiri dengan kengerian dan sadisme suatu hukuman, atau mungkin pernah mengalaminya sendiri. Ini memastikan bahwa efek jera dan rasa takut didapatkan. "Memang benar, mereka [Dayak] terampil, seperti umumnya bangsa-bangsa semacam ini, dengan suatu kemampuan mengingat sesuatu yang luar biasa kuat" (Veth, 1854:173).

Kemampuan mengingat yang kuat ini juga ditekankan oleh Pierre Clastres, dalam esainya "*Of Torture in Primitive Society*" [*Tentang Penyiksaan dalam Masyarakat Primitif*]. Clastres telah

menyatakan bahwa ada hubungan erat antara "hukum" (*law*) dengan tulisan. Meski begitu, dalam konsepsi berbeda, ia juga menyatakan bahwa hukum berusaha mencaplok tempat-tempat yang tak terduga sebagai prasastinya. Ia menyinggung, misal, mengenai beberapa bentuk inisiasi yang tampak menyiksa, sadis, dan penuh rasa sakit, yang harus dijalani oleh para pemuda dalam beberapa masyarakat primitif ketika hendak dianggap sebagai orang dewasa. Hal ini, menurutnya, menunjukkan bahwa masyarakat primitif juga mendiktekan hukum kepada anggotanya, supaya "tidak ada yang boleh melupakan hukum yang mendasari kehidupan sosial suku tersebut" (1989:186):

> "Hukum yang mereka kenali ketika merasakan sakit adalah hukum masyarakat primitif, yang mengatakan kepada semua orang bahwa: *Anda tidak lebih berharga dari siapapun; Anda tidak kurang berharga dari siapa pun.* Hukum, yang ditorehkan di atas tubuh, mengungkapkan penolakan masyarakat primitif untuk menanggung risiko pemisahan, risiko sebuah kekuasaan yang terpisah dari masyarakat itu sendiri, *sebuah kuasa yang akan lepas dari kendalinya.* Hukum primitif, yang diajarkan dengan kejam, adalah sebuah larangan tentang apa itu ketidaksetaraan, yang akan diingat setiap orang. Menjadi substansi kelompok, hukum primitif menjadi substansi individu, kemauan pribadi untuk memenuhi hukum" (Clastres, 1989: 186).[82]

Schwaner pernah mencatat legenda "menelan huruf" dari Kalimantan Selatan (yang sebenarnya adalah cerita tentang dua bersaudara Ayuh dan Bambang –lihat Bagian 3). Jika kita cermati, pesan utama legenda ini adalah ketika Dayak menolak tulisan

[82] Huruf miring dari Clastres.

mereka menolak hukum, dan karena menolak hukum mereka juga menolak negara:

> "Tuan Schwaner menceritakan satu legenda... dari seorang Dayak di Banjarmasin. Dewa pencipta memanggil para tetua dari semua suku bangsa di bumi, kemudian segala suku-bangsa diberi satu bahasa dan tanda-tanda tulis. Perwakilan dari Borneo kemudian menelan huruf-huruf itu, dan oleh karena itu huruf-huruf bersatu dengan badan lalu berubah menjadi ingatan. Dan orang-orang Dayak memastikan, bahwa karena hal itu mereka tidak memerlukan buku-buku untuk menyimpan pengetahuannya tentang dewa-dewa, pahlawan-pahlawan, hukum-hukum..." (Veth, 1854:173).

Masyarakat primitif, menurut Clastres, tidak memisahkan hukum dari masyarakat, sebab pemisahan berarti menyaratkan otoritas. Dalam artiannya yang paling sempit, hukum dibuat oleh penguasa. Hukuman sadis dalam masyarakat berbasis negara kuno seringkali dibuat untuk menciptakan rasa takut dan khususnya, menunjukkan bentuk kuasa dari otoritas raja. Tetapi karena Dayak tidak mengenal penguasa, tidak ada yang perlu memamerkan otoritasnya untuk menciptakan rasa takut. Alih-alih menghukum, masyarakat primitif malah cenderung menegakkan hukumnya yang menyakitkan sejak awal; bukan sebagai hukuman, tetapi sebagai ritus dan inisiasi. Ritual dengan rasa sakit yang ditorehkan ke tubuh adalah bentuk penolakan hukum dari luar yang biasanya tertulis. Karena ~~hukum~~ tertulis di atas tubuh mereka, Clastres menyatakan: "*tubuh adalah ingatan*" (1989:186). Mereka tidak perlu penguasa untuk menuliskan hukum, tetapi menjadikan tubuh sebagai pengingat seluruh anggota suku mengenai apa itu hukum.

Misalnya, Schneider (1991) menyatakan ritual *basunat* di antara Dayak Selako tidak hanya jadi penanda pemisah jenis kela-

min. Secara simbolis, dari awal hingga akhir, posisi duduk hingga pembagian makanan bagi tamu menjadi momen ketika status sosial yang signifikan ditandai, menciptakan piagam yang sakral dan secara teoritis abadi untuk struktur masyarakat, pernyataan tentang kesetiaan politik pada suatu fakti faksi yang terus berubah atau menangkap satu bingkai gambar bergerak tentang pangkat dan status pada suatu kampung. Schneider menyimpulkan:

> "Ia berfungsi untuk mendidik anak laki-laki dan memberi kesan pada mereka kategori budaya dasar dan perhatian masyarakat mereka dengan cara yang tidak akan pernah dilupakan. Itu mengkomunikasikan dan menegaskan kembali kategori dan perhatian yang sama kepada yang dinisiasi. Ini menyediakan arena di mana kekerabatan dan ikatan faksi disucikan dalam masyarakat tradisional... Ritual sebagai entiti atau kesatuan simbolik merangkum rasa sakit, misteri, dan martabat kejantanan Selako. Pertunjukan ritual merangkum sejumlah besar informasi yang sangat terkompresi tentang bagaimana masyarakat melihat dirinya sendiri dan bagaimana aktor melihat tempat mereka di masyarakat dan di dunia, lebih dari yang cuma bisa dikomunikasikan oleh teks" (Schneider, 1991:290).

Bob Black (2020) menyatakan bahwa "seperti yang ditunjukkan oleh masyarakat primitif yang saya contohkan, proses penyelesaian perselisihan mereka mengarah pada rekonsiliasi, bukan hukuman." Bob Black menggunakan data etnografi dari orang Tonga di Zambia, Afrika dan orang Ifugao, tetangga kita di Filipina, untuk memperlihatkan bahwa tujuan utama penyelesaian sengketa dalam masyarakat primitif adalah pendamaian dan perbaikan hubungan pertemanan. Itu kenapa Bob Black mengusulkan bahwa penekanannya adalah pada penyelesaian perselisihan, bukan pada dosa, rasa bersalah, rasa malu, kejahatan, dan hukuman. Dalam kasus Dayak, Bob Black tampak keliru.

Dayak juga mengenal hukuman. Termasuk hukuman mati. Misal, bagi pelaku persetubuhan yang dianggap tidak "wajar", seperti hubungan seks sesama jenis atau dengan anggota keluarga sendiri (*incest*). Di beberapa suku, pelakunya dirajam atau ditombak; satu dikubur di tanah, satu dibuang ke sungai. Inces dan homoseksualitas dianggap sebagai gangguan atas keseimbangan semesta. Ini berlaku baik di Kayan maupun Iban. Saya tidak tahu apakah homoseksualitas ditolerir di suku nomaden. Meski begitu, saya perlu ingatkan bahwa lingkungan kampung dikelilingi oleh rimba. Mari untuk sekarang kita asumsikan bahwa dua laki-laki homoseksual –jika ada dan cukup berani- selamat dari persekusi anggota sukunya dengan berpura-pura hendak berburu berduaan, misal. Homoseksualitas dalam masyarakat Dayak juga jarang dikaji jadi saya harus angkat tangan soal ini. Meski orang Iban dan Tamambaloh tahu soal hukuman ini, tidak ada yang tahu kapan hukuman ini pernah benar-benar diterapkan.

Bentuk hukuman yang lain adalah budak hutang, yang hanya berlaku bagi orang dari dalam masyarakat mereka sendiri. Terkadang, terdakwa bebas dari kewajiban apapun setelah sekian tahun. Ini bukanlah hukuman ketika seseorang meminjam uang dan tidak mampu melunasinya. Budak hutang adalah bentuk hukuman ketika seseorang membuat kerugian atau merusak suatu benda milik orang lain dan terdakwa dihukum untuk menggantinya. Tetapi karena Dayak adalah masyarakat tanpa uang dan kepemilikan benda dulunya sangat minimal, orang tersebut bisa jadi tidak dapat memberikan ganti rugi atau kompensansi. Sebagai gantinya, maka sang terdakwa dihukum bekerja *membantu* orang yang dirugikan hingga ia berhasil melunasinya atau menutup biaya kerusakan. Di beberapa suku dimana mereka mulai mengenal uang karena terhubung dengan pasar dan perdagangan Melayu atau Cina (atau setelah perbudakan dihapuskan oleh Inggris dan Belanda), hukumannya bisa berupa pembayaran denda dan budak hutang ditinggalkan. Pada masa kuno, pada dasarnya

budak hutang itu sendiri adalah denda, bantuan kerja adalah pembayarannya.

Tetapi dalam situasi pelanggaran serius dan kerugian besar, hukuman ini menjadi status permanen dan diwariskan. Beberapa kerusakan tidak dapat diganti, beberapa kerugian tidak dapat dikompensasi (misalnya nyawa manusia atau mungkin kebakaran rumah panjang). Di Tamambaloh, saya dapat kisah mengenai seorang keluarga yang bertanggungjawab terhadap kebakaran rumah panjang, yang menyebabkan kerugian besar bagi satu keluarga *samagat* yang dikenal sangat kaya. Keluarga ini dihukum untuk menyerahkan anak perempuannya sebagai budak, yang pada dasarnya adalah "pekerja rumah tangga". Tetapi toh anak itu dikembalikan beberapa tahun kemudian. Lagipula saya sudah sampaikan dalam bagian sebelumnya bahwa budak hutang maupun budak perang diperlakukan dengan baik dan tanpa perbedaan perlakuan (lihat Bagian 3).

Dayak juga punya hukuman berupa stigma sosial dengan mempermalukan (*shaming*). Tampaknya, ini lebih lazim ditemui dalam masyarakat terstratifikasi, sebab ini menyaratkan kapasitas kepala suku. "Untuk memelihara otoritasnya dan penegakan perintahnya, kepala suku bergantung pada kekuatan opini publik, yang selama dia mampu dan adil, akan selalu mendukungnya, dan akan membawa tekanan moral yang berat untuk ditanggung oleh setiap anggota rumah tangga yang ragu-ragu untuk tunduk" (Hose, 1912a:65). Dengan kapasitasnya untuk meyakinkan opini publik ini, kepala suku pasti dapat memberikan hukuman berupa mempermalukan pelaku dengan label tertentu. Tamambaloh biasa menyebut orang-orang yang pernah melakukan pelanggaran sebagai "orang jahat" (*ulun ajau*) dan Kayan menyebutnya "orang buruk" (*kelunan ji'ek*).

Cara kerjanya adalah, para pelaku pencurian, pembunuhan, berbuat onar atau merugikan banyak orang, pasti akan berujung pada stigma yang akan diungkit khususnya dalam dua kes-

empatan: jika pelaku kembali berbuat sesuatu yang tidak menyenangkan atau tampil terlalu mencolok (mereka biasanya lebih mudah menjadi sorotan), maka kesalahan mereka akan diungkit. Ketika hendak menikah, catatan buruk pelaku akan disinggung para tetua. Para pelanggar bukanlah seorang yang ideal untuk dinikahi, dan biasa mereka cenderung menikahi seseorang dari luar kampung atau daerahnya. Dalam kasus paling serius, ini bahkan berlaku pula bagi keturunannya. Karena itu, sangat penting bagi semua orang untuk berbuat yang baik selama hidupnya, sebab ini menyangkut kehidupan dirinya ke depan dan keturunannya dalam komunitas yang bersangkutan.

Saya tidak sempat melihat langsung bagaimana hukuman dengan mempermalukan, baik dalam masyarakat yang terstratifikasi maupun yang tidak, selain dalam cerita-cerita tetua. Meski begitu Korrie Layun Lampan pernah menulis: "Pengadilan utama adalah diri sendiri. Pengadilan selanjutnya adalah adat dan tradisi yang dijunjung tinggi. Jika harus terjadi pelanggaran, pengadilannya adalah pengadilan adat. Rasa malu dan bersalah selalu membuat semua warga berlaku jujur... (2015:32-33)." Ini ada hubungannya mengapa banyak masyarakat Dayak tidak memiliki kosakata untuk "maaf" yang merupakan serapan dari Arab (عَفْو). Seperti terima kasih, rasa penyesalan atau bersalah harus diwujudkan, bukan diucapkan.

Pembunuhan atau pemerkosaan sangat jarang terjadi hari ini. Saya hanya dapat kisah dari ibu saya, tentang seorang pemuda laki-laki yang bercanda salah masuk ke dalam kelambu perempuan. Ia dihukum dengan dilarang untuk memasuki rumah itu lagi. Jadi, ini bisa disebut pengasingan dan pengucilan. Ini lebih sering terjadi pada kasus pencurian. Mencuri, dipandang sebagai sesuatu yang paling memalukan dan tindakan paling rendah. Para tetua zaman dulu sangat mewanti-wanti anak mereka agar tidak mencuri, sebab para pencuri akan mendapatkan sanksi sosial seperti pengucilan dari masyarakat. Ini hal yang serius dal-

am komunitas dimana kita benar-benar membutuhkan saudara dan tetangga kita. Tetapi pengasingan di luar komunitasnya sendiri memang jarang terjadi, sebab mengusir sama saja dengan hukuman mati, karena mengekspos orang tersebut ke hutan rimba atau pada kelompok perburuan kepala.

Bagaimana pun juga, hukuman fisik dan penyiksaan di antara Dayak bukan prioritas utama dan tidak diatur sebagai adat. Saking konsep "hukuman" (*punishment*) bukan arah utama penyelesaian sengketa dalam masyarakat Dayak, banyak dari mereka tidak mengenal istilah itu dan menyerap kata "hukuman" dari *ahkam* (أحكام) bentuk jamak dari *hukm/hukum* (حُكْم). Kata ini juga diserap Dayak sebagai *ukum* (Kelabit) dan *ukom* (Miriek). Sementara itu *ukum* dalam Bidayuh Serian berarti "denda". Lagi, Korrie Layun Rampan juga menyatakan: "Karena semua pelanggaran sekecil apa pun akan membuat warga merasa malu. Rasa malu itu tidak dapat dibayar dengan uang, kecuali lewat penebusan upacara adat" (2015:32). Jelas bahwa denda adalah sesuatu yang baru seiring monetisasi dan penaklukan ke pedalaman.

PENUTUP

Meski berbagai penyelesaian sengketa di dalam masyarakat Dayak tampak aneh dan asing, sebenarnya, Dayak tidak lebih primitif ketimbang masyarakat modern di kota. Bagaimana ketegangan dikurangi, konflik dikelola, yang bermusuhan didamaikan, kebenaran dicari; secara prinsipil, sebagian besar cara yang digunakan oleh masyarakat Dayak, juga ada dalam masyarakat modern. Itulah sebabnya pada bagian studi kasus, saya banyak mencantumkan ayat Alkitab. Jika masyarakat Dayak dulu mendapatkan stigma negatifnya melalui kata "primitif" dalam pengertian terburuknya karena mengukur kemajuan dan tingkat peradaban mereka dari, salah satunya, seberapa jauh mereka telah memeluk agama yang diakui negara, maka sangat ironis bahwa dalam pen-

yelesaian sengketa, hingga batas tertentu mereka malah sangat sesuai dengan, setidaknya, apa yang tertulis di Alkitab (Israel primitif). Ada dorongan untuk mendamaikan pihak yang bersengketa ketimbang menghukum, keengganan untuk menengahi ketimbang menghakimi dan dalam situasi paling buntu, menyerahkannya pada kuasa non-manusia ketimbang menjatuhkan putusan secara semana-mena.

Lebih jauh lagi, dari kesemuaannya itu, apa yang ada dalam masyarakat primitif, dan sering kita anggap sebagai "cara-cara primitif", juga ada dalam masyarakat modern. Seperti Eskimo, anak-anak muda terkadang beradu rap ketimbang berkelahi. Terkadang juga bertanding futsal, atau, kompetisi apapun yang ditujukan untuk mengakhiri perselisihan meski tidak bermaksud untuk menyelesaikan masalah. Orang-orang tidak beradu ayam untuk membuktikan kebenaran, tetapi mereka sering bersumpah secara spontan dan "menyebut nama Tuhan Allah dengan sembarangan," terkadang dengan memegang kitab sucinya masing-masing. Dalam kasus ekstrim, kita juga familiar dengan sumpah pocong.

Kita juga menyelesaikan sengketa dengan sarana yang ditujukan untuk tidak benar-benar menyelesaikannya. Ketika suatu hubungan semakin tidak tertahankan lagi, kita mengakhiri perselisihan sekali untuk selamanya dengan memutuskan pacar kita, menceraikan suami atau istri, menjauhi sahabat dan keluarga besar yang menyebalkan, dst. Kita juga menghindar, meski lebih banyak biaya dan kesulitan yang mesti dihadapi ketimbang suku nomaden. Kita mengajak para jagoan dan menghajarnya. Kita balas dendam. Kita berusaha mengajak orang banyak untuk menghukumnya dengan membangkitkan kebencian. Kita mengumbar kesalahan orang lain ke media sosial, dan membiarkan publik menjatuhkan sanksi sosialnya dengan mempermalukan pelaku. Kita juga sering memaafkan.

Lebih sering lagi, kita berada dalam kepasrahan, tidak ambil pusing, menyepelekannya atau tidak ingin membuang waktu. Kita sebenarnya malah sangat sering melupakan sengketa. Tidak menyelesaikan sengketa adalah salah satu cara mengakhiri sengketa. Tetapi ini semua mesti dipahami karena kegagalan penyelesaian sengketa dan mediasi pada basis harian masyarakat, khususnya di kota-kota besar. Tidak ada lembaga yang dapat diandalkan bagi masyarakat modern di kota; hanya orang kaya yang mau berurusan dengan polisi dan pengadilan, sebab polisi dan pengadilan hanya melayani orang kaya. Sebagian besar orang sebenarnya sadar bahwa lembaga semacam ini impersonal atau tidak manusiawi, dan yang paling penting, gagal untuk menciptakan perdamaian dan keadilan.

Meski begitu, kita sebagian besar waktu berkonfrontasi dengan orang-orang yang bermasalah dengan kita. Terkadang kita menyindir secara tidak langsung, meski sering pula ini berakhir pada ketegangan. Terkadang kita meminta bantuan pihak ketiga untuk menyampaikan keluhan, atau ia berfungsi sebagai mediator. Sebenarnya, kita juga sering tidak melapor ke polisi atau menuntut pelaku kejahatan atau musuh kita ke pengadilan dan memilih untuk mengambil hukum ke tangan kita sendiri. Anarki. Apakah kemudian itu membuat anda saling bunuh satu sama lain? Tidak juga. Kadang iya.

Beberapa bentuk penyelesaian sengketa tradisional bagus, konflik dapat dikelola dengan baik; tetapi kita harus akui bahwa beberapa lagi sangat buruk dan berpotensi memperbesar masalah daripada menyelesaikannya. Misal, mustahil dan kurang adil dalam kasus penipuan sekuritas, perampokan bersenjata, pencurian identitas, pembunuhan atau pemerkosaan diselesaikan dengan beradu rap. Bisa jadi penyelesaian sengketa dalam masyarakat anarkis-primitif kita pakai dan gunakan, dengan bentuk yang sama atau sedikit kita ubah. Tetapi tatanan sosialnya sudah benar-benar berbeda: sebagian besar konflik antar individu dalam

masyarakat tradisional hampir selalu berpengaruh terhadap kelompoknya, dan kelompoknya berkepentingan untuk mendamaikan pihak yang berselisih, termasuk dengan cara-cara yang mungkin menyenangkan dan meredam eskalasi. Sebagian besar masyarakat modern tidak komunal lagi. Tetangga, rekan kerja dan kerabat seringkali tidak ingin ikut campur dalam perselisihan "tetangga". Negara, kapitalisme dan patriarki telah cukup membuat diri kita pusing sendiri untuk dapat memikirkan orang lain. Hasilnya bakal janggal. Perbaikan hubungan pertemanan hanya berlaku dalam masyarakat dimana satu sama lain "berteman." Itu sebabnya kita menyebut penyelesaian sengketa di luar hukum sebagai "cara kekeluargaan". Secara linguistik tampaknya ini warisan dari situsi dimana tetangga bisa jadi adalah keluarga dan pertengkaran dapat diselesaikan tanpa hukum.

Bahkan di dalam masyarakat dimana semua orang dapat dikatakan bersaudara, situasinya memburuk. Tatanan sosialnya berubah. Hanya ketika institusi adat dan tatanan sosial yang mendukungnya sudah keropos saja, maka ~~hukum~~ adat tidak dapat diandalkan lagi. Ini sesuatu yang saya temukan di salah satu kampung Tamambaloh di Kapuas Hulu, ketika perselisihan pemilihan kepala desa membuat masyarakat terpecah menjadi dua kubu.

KASUS 5:

Beberapa tahun yang lalu, A mengalami kecelakaan serius ketika bekerja sebagai penebang kayu di Malaysia. Tangannya buntung sebelah. Dengan kondisi seperti itu, ia kembali ke kampung sebagai penebang kayu paruh waktu dari pohon-pohon yang ada di hutan sekitar kampung. Ia tidak berladang. Ia juga memelihara anjing yang sering berkelahi dengan anjing milik B, seorang peladang yang terhitung masih keluarga dekatnya pula. Tetapi A dan B dalam hubungan yang kurang baik karena menjadi bagian dari pendukung dua calon kepala desa yang berbeda. Ketika anjing milik B menggigit orang tua A, A menuntut

> kompensasi dari B, dengan alasan untuk mengganti biaya pengobatan. Keduanya berselisih, tetapi ketua adat tidak menanganinya dan mereka sendiri tidak membawa kasusnya ke ketua adat, karena ia sendiri cenderung tidak disukai masyarakat. Akhirnya, A memanggil polisi, yang datang ke rumah panjang. Polisi menyayangkan bahwa penyelesaian sengketa di tingkat adat tidak berjalan sampai dirinya harus datang.

Mereka tidak dapat lagi memecah rumah panjang atau kampung menjadi dua ketika mereka tidak menyukai kepala rumah panjang atau dalam pemilihan kepala suara terpecah. Kepala ~~suku~~ desa harus satu, dengan desa yang satu, yang terintegrasi ke dalam administrasi negara. Bahkan seandainya mereka bisa memecahkan diri, mereka tidak dapat membangun rumah panjang lagi karena keterbatasan dan pembatasan kepada akses sumber daya hutan oleh pemerintah. Status Hutan Produksi Terbatas (HPT) yang mengelilingi kampung membuat masyarakat takut dengan kriminalisasi karena memanfaatkan hasil hutan, dan kawasan Taman Nasional Betung Kerihun (TNBK), tempat dimana masyarakat terbiasa mengolah hasil hutan, tertutup aksesnya. TNBK menganggap gelondongan kayu di wilayahnya sebagai tanggung jawab pemerintah dan tidak boleh dimanfaatkan dengan "sembarangan". Salah satu upaya pembangunan rumah panjang di Belimbis gagal karena mereka tidak dapat memanfaatkan hasil hutan untuk bahan bangunan. Negara memonopolinya.

Selain itu, A bekerja sebagai penebang kayu dan di tengah himpitan ekonomi dan pembatasan pemerintah, sampai-sampai ia diketahui menebang pohon durian (pohon ini disenangi masyarakat Dayak)! A juga tidak berladang, dan karena itu, ia punya tingkat ketergantungan yang rendah terhadap B. Entah hubungannya baik atau buruk dengan B, A bisa saja acuh karena ia tidak merasa perlu mempertahankan hubungan baik dengannya.

Ketika tingkat ketergantungan satu sama lain semakin menurun, desakan untuk berdamai semakin lemah dan berkurang, dan mereka semakin "berani" untuk berkonflik satu sama lain. Hubungan kekeluargaan saja dalam hal ini tidak cukup kuat untuk mencegah konflik menjadi terlalu besar.

Kasus 5 menarik perhatian saya karena melaporkan masalah ke polisi adalah hal baru. Di mata sebagian besar masyarakat, ini benar-benar tindakan keterlaluan. Ini berarti mereka sadar bahwa mereka tidak butuh polisi dan hakim untuk menangani masalah mereka sendiri, dan mereka juga sadar dihadapkan pada perubahan itu! Di Amerika pasca kematian George Floyd, para anarkis sedang mengkampanyekan penghapusan kepolisian dan mendorong orang-orang berhenti memanggil polisi dan menangani masalah mereka secara langsung. Di tempat saya melakukan penelitian, mereka malah baru saja mulai memanggil polisi.

Hampir dalam segala aspek, kampung ini memang dikutuk untuk bermasalah, secara langsung atau tidak langsung. Mereka sedang dalam proses transisi, baik secara ekonomi, politik dan kebudayaan, untuk terintegrasi sebagai masyarakat berbasis negara dan pasar. Dalam beberapa dekade lagi, tampaknya tidak akan ada bedanya lagi antara masyarakat di kota dengan masyarakat rumah panjang di kampung itu (itu pun jika rumah panjang itu masih berdiri).

Tetapi mereka lebih beruntung. Ada situasi "kekuasaan ganda" (*double power*) dalam masyarakat mereka. Dengan pengakuan terhadap hukum adat, mereka punya otonomi, walau sangat sedikit. Hingga batas tertentu, secara komunal mereka punya kapasitas untuk mengatur masyarakat mereka sendiri, dengan cara mereka sendiri, sesuai tradisi mereka sendiri. Ini berlangsung bahkan ketika negara telah hadir di tengah-tengah mereka. Ketika terjadi pelanggaran serius, polisi jelas dituntut hadir karena mereka tidak punya lagi otoritas tradisional. Jika ringan, mereka masih dapat menanganinya sendiri, dan jika "agak" serius,

mereka jelas lebih memilih mendatangi tumenggung atau kepala adat ketimbang berurusan dengan kepolisian. Menghubungi polisi adalah sesuatu yang baru dan aneh.

Ini menarik. Katakan saja bahwa hari ini juga NKRI bubar, masyarakat pedalaman masih dapat bertahan dengan lembaga keadilan dan penyelesaian sengketa lokal yang mendasarkan dirinya pada tradisi setempat. Lalu bagaimana dengan masyarakat kota modern? Ini pertanyaan yang menantang.

Ada banyak eksperimen hukum alternatif. Beberapa di antaranya seperti yang sedang dipraktikkan di Rojava (Administrasi Otonom Suriah Utara dan Timur -AOSUT) hingga hari ini. Ketika jihadis mendeklarasikan Negara Islam Irak dan Syam (NIIS), orang-orang Kurdi mengangkat senjata, memanfaatkan momentum perang sipil Suriah untuk menciptakan alternatif baru mengenai masyarakat dengan demokrasi langsung dan horizontalisme, mirip seperti Dayak. Mereka mengorganisir komune-komune yang terkonfederasi dan mengklaim bahwa ini bukan negara (mereka punya pengalaman buruk dengan menjadi warga negara dari empat negara Timur Tengah). Sebelumnya, sebagian radikal kiri Kurdi mengusung ideologi komunisme. Tetapi setelah kehancuran Uni Sovyet, mereka mencoba mengeksplorasi gagasan libertarian, salah satunya dari anarkis Amerika, Murray Bookchin. Seberapa tidak sempurnanya eksperimen tersebut, saya pikir baik bagi kita untuk meninjaunya.

AOSUT menghargai keberagaman bagi wilayah-wilayah yang bersedia menjadi bagian dari administrasinya. Beberapa wilayah mendasarkan diri pada Syariah, sementara wilayah otonom yang lebih sekuler menyatakan kesetaraan mutlak perempuan di bawah hukum, mengizinkan pernikahan sipil dan melarang kawin paksa, poligami dan pernikahan di bawah umur. Mereka masih menggunakan hukum pidana Suriah selama itu tidak melanggar konstitusi mereka. Loh! Kalau begitu, bukankah ini mirip seperti Indonesia dimana Aceh bisa punya otonomi untuk menggunakan

Syariah? Tidak. Seperti saya bilang, mereka bukan negara, mereka adalah konfederasi dari komune-komune yang otonom yang dapat terdiri dari 30 hingga 150 rumah tangga (bisa jadi mereka terkooptasi atau berubah, yang jelas, ide-ide pertama mereka didasarkan pada ideal anti-negara).

Pada zaman dahulu, etnis Kurdi yang jadi tenaga utama pendorong revolusi ini, punya dewan tetua yang mendasarkan dirinya pada adat setempat dalam penyelesaian sengketa, miripmirip dengan Dayak. Tetapi institusi ini, seperti terjadi sepanjang sejarah Indonesia, coba dihancurkan oleh negara Turki dan Suriah dan diganti dengan hukum legal-formal. Akhirnya, sebuah gerakan bawah tanah pada tahun 90'an mengorganisir Komite Perdamaian dan Mufakat mereka sendiri yang berlaku khususnya di kalangan orang-orang Kurdi. Di bawah rezim Baath, komitekomite awal ini beroperasi di bawah tanah dan negara memandang mereka sebagai ancaman terhadap monopoli atas keadilan, jadi mereka beroperasi secara paralel dengan sistem peradilan yang ada. Ketika revolusi meletus, Komite ini meledak dan dibentuk dimana-mana.

Mereka punya konstitusi dan pengadilan yang benar-benar berbeda dengan kita, dan akan butuh waktu untuk membahasnya. Jadi saya akan membahas tingkat terbawah sistem keadilan Rojava. Sebagian besar perselisihan dan pelanggaran di tiap komune akan ditangani oleh Komite Perdamaian yang terdiri dari lima hingga sembilan orang yang punya reputasi penyelesaian sengketa dan ditunjuk oleh komune itu sendiri. Mereka bekerja secara bergilir sehingga semua anggotanya punya kesempatan belajar bagaimana caranya mendamaikan perselisihan. Komite ini punya struktur ganda: Komite Umum yang menangani pelanggaran dan kejahatan, dan Komite Perempuan yang menangani kekerasan patriarkal, pernikahan paksa, dsb, yang terhubung dengan organisasi perempuan *Kongreya Star*. 40% dari anggota

komite ini setidaknya mesti perempuan, sebab di Rojava, kasus kekerasan seksual tidak ditangani oleh laki-laki.

Tidak ada prosedur baku secara tertulis tentang komite ini. Aturan serta prinsip telah berkembang seiring ia berjalan selama bertahun-tahun dan hingga batas tertentu hanya disebarkan secara lisan. Komite Perdamaian bekerja bukan untuk menyalahkan dan menghakimi pihak-pihak yang bertikai. Sebisa mungkin, seorang terdakwa tidak dikucilkan melalui hukuman atau dikurung, tetapi dibuat sadar tentang perilakunya yang telah menyebabkan ketidakadilan, kerusakan, dan cedera. Jika perlu, masalah tersebut dibahas untuk waktu yang lama.

Hukuman, tentu saja, dapat dijatuhkan, apalagi jika itu atas desakan masyarakat. Seseorang dapat didenda, atau disuruh untuk bekerja bagi komunitas atau orang yang telah dirugikan (apa bedanya dengan "budak Dayak"?). Jika ia punya toko, ia diboikot. Beberapa hak publiknya dapat dicabut dan dalam kasus serius, ia dipindahkan ke komune lain atau bahkan diusir untuk selamalamanya. Diusir sangat menyakitkan, bayangkan bahwa anda tidak dapat kembali ke rumah dan kampung kelahiran anda untuk selamanya. Ditahan adalah pilihan terakhir, tetapi terdakwa tidak dilihat sebagai penjahat, tetapi sebagai seseorang yang perlu direhabilitasi. Mereka juga mengenal sistem pendidikan dimana, misal, pencemar lingkungan disuruh ke akademi dan belajar tentang ekologi. Hukuman mati dihapus dan penjara sebagian besar hanya diisi oleh jihadis NIIS. Jika perselisihan tidak dapat ditangani oleh Komite Perdamaian, maka kasus dibawa ke tingkat yang lebih tinggi. Pembunuhan akan langsung ditangani ke pengadilan. Salah satu laporan menyatakan perbaikan sosial kondisi masyarakat yang melampaui nama "perdamaian" komite itu:

> "Dalam jangka panjang, hal itu [komite] merupakan keuntungan besar bagi masyarakat lokal, karena hal itu semakin mendekatkan berbagai kelompok dan individu

> dan mempromosikan perdamaian. Solidaritas sosial dan kohesi sosial tumbuh di tanah ini; Itu adalah pengalaman dua tahun revolusi di Rojava. Saat ini di komune dan lokalitas, jika sebagian besar orang berperilaku solidaritas, dapat mendirikan koperasi, dan dapat membuat keputusan bersama, sebagian karena pekerjaan Komite Perdamaian dan Konsensus berhasil. Bahwa panitia-panitia diterima oleh masyarakat dan sangat dihormati, juga ditunjukkan dengan semakin banyaknya orang dari suku lain yang berpaling pada mereka ketika sedang mengalami sengketa. Tidak boleh dilupakan bahwa sejumlah besar orang Arab tinggal di beberapa kota Rojava. Indikator lain dari efek positif komite adalah kenyataan bahwa di mana mereka terorganisir dengan baik, pertengkaran dan pertikaian antara individu, keluarga, dan kelompok perlahan-lahan menurun; apalagi kejahatan, terutama pencurian, semakin berkurang."[83]

Bagaimana pun juga, saya sepenuhnya sepakat dengan Bob Black. Ada cara-cara non-koersif dan damai untuk menyelesaikan sebagian besar perselisihan dalam masyarakat yang terdesentralisasi, egaliter, dan anarkis, yang memprioritaskan penyelesaian perselisihan ketimbang dosa, rasa bersalah, rasa malu dan hukuman. Tetapi harus diakui bahwa dalam beberapa kasus yang sangat spesifik, beberapa bentuk penyelesaian sengketa diperlukan. Saya pikir, masyarakat anarki masa depan akan menggunakan pendekatan campuran yang sesuai dengan kebutuhan dan situasi lokal, dan ini artinya menghargai keberagaman. Ini juga mene-

---

[83] *The New Justice System in Rojava* (2014) oleh Ercan Ayboğa. Lihat juga film dokumenter *The Communes of Rojava: A Model In Societal Self Direction* (2018) menit 11 hingga 15, oleh Neighbor Democracy di Youtube. Atau baca "Democratic Confederalist Approaches to Addressing Patriarchal Violence Within the Justice System" oleh Miran Kakaaee dalam *Capitalism Nature Socialism*, Vol.31, No.4, 2020. Hlm 23-33.

kankan pada kelenturan dan kecairan hukum ketimbang *hukum dan ketertiban*, pasal-pasal baku, kesewenang-wenangan hakim, dan hukum yang dibentuk oleh segelintir orang.

Saya juga mengusulkan bahwa, untuk membela Dayak perkara kekejaman dan sadisme, kita perlu periksa kembali banyak hal terkait cara berpikir kita selama ini. Saya tidak akan memperpanjang pembahasan kita, tetapi ada beberapa literatur radikal yang relevan untuk tujuan ini yang menyinggung beberapa gagasan yang mengganggu, misal: haus akan pengetahuan hingga batas tertentu juga memiliki beberapa tetes kekejaman.[84] Silahkan anda pikir sendiri. Tapi ini soal lain. Kembali soal "hukuman". Jika kita percaya bahwa menyerahkan hukuman kepada pihak ketiga yang non-manusia membuatnya lebih manusiawi, ini adalah salah satu bentuk sesat pikir. Tidak ada yang lebih kejam (entah anda percaya atau tidak soal apakah itu ada) dari kutukan, karma dan neraka. Penyiksaan oleh manusia jelas tidak sebanding dengan perbuatan roh atau siksa neraka dimana seseorang dibayangkan akan tersiksa dalam api keabadian. Gagasan macam ini sebenarnya menunjukkan bahwa seseorang menghendaki kekerasan dan sadisme yang lebih besar ketimbang menyerahkan hukuman di tangan manusia sendiri. Toh, neraka pada akhirnya juga tidak mencegah bentuk-bentuk hukuman seperti penjara, kerja paksa atau bahkan kamp konsentrasi (bentuk neraka di bumi).

Tetapi Bob Black bukanlah seorang penentang hukuman, bukan juga seorang Kristen taat yang menuntut saling maaf (yang sering gagal dilakukan oleh orang Kristen sendiri). Dulu saya begitu. Saya dulu pernah mengusulkan bahwa fondasi masyarakat anarkis kedepannya selain solidaritas adalah adalah kasih dan

---

[84] Pengantar yang bagus misalnya esai Hostis berjudul *A Short Introduction to the Politics of Cruelty* (2017). Untuk karya yang lebih filosofis, saya menyarankan Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (1886) dan *The Genealogy of Morals* (1887).

maaf. Tetapi pengecualian ada dalam segala hal. Tidak ada yang benar-benar mutlak. Karena itu pula, meski Bob Black "secara pribadi, tidak ingin siapa pun dianiaya," ia membuat pengecualian: "kecuali musuh pribadi saya, musuh politik saya, musuh kelas saya... saya tidak perlu bersedih jika musuh saya diperlakukan seperti itu [hukuman]." Beradu nyanyi seperti orang-orang Eskimo adalah penyelesaian sengketa yang khas anarkis. Tetapi agak kurang adil kalau sekarang, perempuan korban pemerkosaan diminta beradu nyanyi dengan lelaki pemerkosanya. Hingga *batas* tertentu, hukuman dapat diterapkan. *Batas* inilah yang mestinya kemudian ditentukan oleh masing-masing komunitas dan organisasi, sebab mereka sendirilah yang paling tahu kebutuhan hukum (dan hukuman) dalam lingkungan mereka, sesuai dengan situasi dan kondisi yang mereka hadapi.[85]

Saya juga percaya bahwa perilaku sosial dan perasaan saling membutuhkan tidak serta merta menghapus sengketa dalam masyarakat anarkis, tetapi ia berpengaruh besar untuk menguranginya. Dalam hal ini, saya juga berbicara tentang moral dan hati nurani. Saya tidak bermaksud untuk mengatakan bahwa di dunia anarkis, kita semua mesti jadi orang yang baik. Ini justru argumen anti-anarkis yang paling sering digunakan: "anarkisme itu mustahil sebab hanya bisa diciptakan andai semua manusia seperti malaikat." Saya lebih percaya bahwa tatanan berbeda menghasilkan karakter manusia berbeda dan bukan sebaliknya. Artinya, malaikat tidak menciptakan surga, melainkan surga yang menciptakan malaikat; orang baik tidak menciptakan anarki, tapi anarki yang menciptakan orang baik. Jika hari ini orang menjadi lebih jahat dan menyebalkan, saya lebih sering menyalahkan sistemnya. Orang Dayak baik sebab situasinya mendukung benih-benih kebaikan.

---

[85] Masyarakat anarkis idealnya tidak mengenal bos, partai politik atau jendral militer. Jadi pelanggaran ini, bisa kita asumsikan, tidak akan terjadi.

Ketika kita saling membantu dan bergotong-royong, ini saja sudah menghilangkan sebagian besar kejahatan yang didorong karena kebutuhan mendasar yang tidak terpenuhi. Kita bisa menciptakan masyarakat tanpa bos dan mendorong kepemilikan bersama atas anugrah yang disediakan bumi dan kehidupan serta tidak perlu repot-repot memikirkan perselisihan industrial. Kita harus sejalan dengan pembebasan perempuan, penyesuaian diri dan kehidupan kita dengan ekosistem setempat yang berkelanjutan. Singkatnya, tatanan berbeda untuk manusia yang berbeda.

Masalah selalu ada, dan begitu pula sengketa, bahkan dalam masyarakat anarkis, kita tidak boleh melamun itu akan jadi kedamaian abadi –walau jelas saya pikir masyarakat semacam ini akan jadi yang paling damai. Masyarakat tanpa hukum, hakim, persidangan, polisi dan penjara itu pernah ada, dan banyak catatan sejarah membenarkan hal itu. Kita bisa menarik inspirasi dari masyarakat anarkis Dayak. Saya tidak pernah bermaksud untuk menyarankan bahwa orang-orang menyelenggarakan *sabung patana* (walau ini sah-sah saja, toh, itu sukarela). Yang saya maksud, lembaga penyelesaian sengketa non-pengadilan bisa dibentuk, seperti eksperimen orang-orang Kurdi di Suriah. Institusi adat mereka hancur, tetapi mereka dapat membentuk yang baru. Jika orang Kurdi bisa, kenapa orang Jakarta atau Pontianak tidak? Saya percaya bahwa setiap masyarakat punya kapasitas untuk mengambil hukum ke tangan mereka sendiri alih-alih menyerahkannya pada penguasa. Dewan, majelis, komite dapat dibentuk, mediator dan arbitrator dapat ditunjuk. Masa depan yang lebih damai dapat dibangun dengan lebih meyakinkan apalagi jika prasyarat berupa infrastruktur sosialnya mumpuni.

LAKUH (17)

Petir ini menyambar --
berita tentangmu di Pa' Trusan telah mengudara, berita tentang ketenaranmu kemana-kemana
Tapi ketenaran Tadam Lawat tidak besar;
beritanya hanya sepanjang telunjuk.
Jika aku terlahir sebagai laki-laki,
Aku akan pergi dan menangkap segerombolan Kayan dan memenggal kepala mereka,
Aku akan pergi dan menghancurkan Pa' Trusan
aku terlahir sebagai perempuan,
jadi yang pertama dari anak-anak yang membuka matanya,
dan aku punya ide yang cerdas --

Aku akan buat adikku Agan jadi besar dan kuat,
Aku akan mendesak Agan untuk pergi dan berperang--

Tidak usah pedulikan denda pejabat pemerintah yang bermata putih.
Kita dapat membayar denda berapa pun itu, kita punya banyak harta benda di rumah kita,
saking banyaknya sampai kita bisa membuangnya ke sungai besar
dan semua ikan akan tercengang,
memancing sepuluh depa di hulu sungai Baram.

Ini adalah akhir dari laguku.

Lagu oleh Supang La'ah dari Ramudu, dinyanyikan
oleh Ngalinuh Karuh dari Bario.
The Honey Tree Song: Poems and Chants of Sarawak Dayaks (1985).

BAGIAN 6

Jurus-Jurus Mardaheka

"Suku-suku asli [Dayak] *ini selalu menunjukkan watak dan kecenderungan kuat untuk kebebasan dan kemerdekaan."*

Surat J. Hunt pada Sir Thomas Stamford Raffles (1812) tentang Dayak

ADA permulaan zaman, semesta adalah bebatuan kering. Dari matahari kemudian turun gagang pedang (*haung malat*) ke bumi, yang kemudian menjadi pohon besar. Sementara dari bulan, muncul tanaman merambat yang dengan bantuan angin bergelayut dengan pohon besar itu, kemudian mereka bersenggama. Daun-daun yang jatuh dari persetubuhan ini menjadi burung-burung dan serangga bersayap, sementara buah-buahnya menjadi berbagai hewan liar berkaki empat. Getah pohonnya menghasilkan babi hutan dan banyak unggas, yang maksud dan bentuk kemunculannya yang berbeda ini tidak diketahui dan tersembunyi dari makhluk yang lain.

Dari persenggamaan ini juga lahir dua manusia pertama, Kaluban Gai dan Kaluban Angai, laki-laki dan perempuan. Manusia pertama ini tidak sempurna, dengan bagian perut ke bawah hingga ke kaki tidak ada, sehingga bagian dalam saluran pencernaan bergelayut terbuka. Seiring dengan kemunculan manusia-manusia yang baru, maka mereka lahir dalam bentuk yang sema-

kin menyerupai manusia seutuhnya seperti saat ini. Kaluban Gai dan Kaluban Angai memperanakkan manusia-manusia lain yang tidak sepenuhnya utuh, dan demikian seterusnya sehingga pada generasi kesekian, keturunan mereka menjadi manusia seperti tampak hari ini: Sijau Laho, Oding Lahang, Pabalan, Pliban dan Tokong. Mereka ini adalah moyangnya orang-orang yang ada saat ini. Oding Lahang diakui sebagai moyangnya Kayan, Kenyah dan beberapa suku lain. Sementara Sebop dan Punan mengklaim Tokong sebagai moyangnya.

Orang-orang Sebop menceritakan bahwa Tokong adalah yang pertama kali mengenalkan perburuan kepala. Suatu kali, Tokong bersama penduduk kampung berangkat berperang. Dalam perjalanan, seekor kodok berkata "*wong ka kok, tetak batok.*" "Tetak batok" dalam bahasa Sebop artinya "penggal kepala". Dulu orang-orang hanya memangkas rambut dari musuh mereka untuk kemudian dipasang di perisai menjadi riasan. Mendengar nasehat kodok untuk memengal kepala musuh itu, mereka hanya mengejeknya. Tetapi kodok itu menjelaskan bahwa memenggal kepala musuh akan membawa segala berkah dan kemakmuran. Ia memenggal kepala kodok yang lebih kecil sebagai contoh.

Tokong mengiyakan nasihat itu. Mereka berperang, memenggal kepala musuh dan membawanya pulang. Ketika rombongan kembali ke rumah dan melewati ladang mereka, padi tumbuh sangat pesat. Saat mereka memasuki ladang, padi hanya setinggi lutut, tetapi sebelum mereka melewatinya, padi sudah tumbuh dewasa siap panen dengan bulir-bulirnya yang berisi. Ketika mereka memasuki kampung, kerabat mereka datang menyambut dengan suka ria karena keberuntungan yang menghampiri mereka. Apa yang dikatakan kodok itu benar adanya, dan mereka terus melakukan praktik berburu kepala sehingga suku-suku yang lain mengikuti.

Mitologi ini ada dalam karya etnografi Charles Hose, etnolog sekaligus administrator pemerintah kolonial Inggris di Sara-

wak, dalam karyanya *The Pagan Tribe of Borneo.* Kisah ini mewakili bagaimana perburuan kepala (pengayauan) di pandang sebagai sesuatu yang penting dalam sistem kepercayaan agama dan pandangan dunia untuk suku-suku di belahan utara hingga dataran tinggi Apo Kayan di bagian tengah Kalimantan. Hampir semua populasi Dayak di Kalimantan berburu kepala, kecuali Punan, Meratus dan beberapa suku Dayak Malayik di Kalimantan Barat dan Tengah. Saya percaya bahwa apa yang dikatakan oleh kodok itu, hingga batas tertentu, benar.

Saya menyatakan bahwa secara historis, "Dayak" itu adalah anarkis (atau setidaknya pernah anarkis). Saya bukan satu-satunya orang yang menyatakan hal ini. Saya menyatakan bahwa Dayak itu anarkis ini tidak hanya karena mereka tanpa negara, tetapi juga karena mereka memang tidak menghendakinya. Soal ini, saya mengutip David Graeber mengenai apa yang ia sebut sebagai "etika alternatif", yang secara tepat mewakili apa yang saya maksud:

> "Masyarakat anarkis tidak lagi tidak menyadari kapasitas manusia untuk keserakahan atau kesombongan.. mereka hanya akan menemukan bahwa hal tersebut sebagai sesuatu yang sama sekali tidak menarik untuk dijadikan sebagai dasar bagi peradaban mereka... melihat fenomena ini sebagai bahaya moral yang begitu mengerikan sehingga mereka akhirnya mengatur banyak kehidupan sosial mereka untuk dapat menangkalnya" (Graeber, 2004:24).

Masyarakat tanpa negara sepanjang sejarah selalu berupaya untuk mencegah pencaplokan mereka ke dalam ruang negara. Selain itu, mereka secara aktif juga mencegah munculnya tatanan yang hierarkis, seperti penumpukan kekayaan dan pemusatan kekuasaan yang berlebihan dan memberikan batasan-batasan sosial yang menunjukkan gejala bahwa pembentukan negara dipasti-

kan tidak dapat tumbuh dalam masyarakat mereka. Dua hal inilah yang akan saya selidiki dengan menggunakan beberapa teori yang diusulkan para antropolog anarkis. Tatanan sosial untuk mencegah dan menghalau tatanan hierarkis memiliki istilah yang sangat beragam. Graeber menyebutnya sebagai "kontra-kuasa bayangan" (*imaginary counter-power*); Jeff Shantz menyebutnya "infrastruktur perlawanan" (*infrastructure of resistance*); James Scott menyebutnya "struktur sosial melarikan diri/kabur" (*social structure of escape*); sementara karena terinspirasi dari penelitian Clastres, terkadang ini disebut "mesin Clastrian". Saya sendiri menyebut pengaturan sosial di antara Dayak ini sebagai "jurus mardaheka," teknik bela diri sosial dalam menangkis negara, dari luar dan dari dalam masyarakat mereka sendiri.

KUASA/MISTIK

> "Hal indah tentang menganut kepercayaan politeistik animistik adalah bahwa setiap orang memiliki otonomi untuk bertindak sesuai keinginan mereka dan mengembangkan hubungan dengan siapapun yang non-manusia yang sebenarnya didasarkan pada hubungan bebas dan gotong royong."
>
> Anonim - *The Stories Which Civilisation Holds As Sacred*

Ketika saya pergi ke salah satu kampung saudara di pedalaman Lamandau, Kalimantan Tengah, saya memperhatikan sesuatu yang menarik yang berhubungan dengan bagaimana ia belajar membaca pertanda (*omens*). Saya meminta adik saya untuk menemani saya pada malam hari mendatangi kakek yang sekarang hidup menyendiri di tengah hutan. Di tengah perjalanan, kami bertemu ular yang melintangi jalan. Tanpa berkata-kata, dengan wajah dan nada takut, ia meminta supaya kami kembali. Saya dengan berat hati memenuhi permintaan itu dan memutuskan untuk kembali, curiga bahwa ada sesuatu yang hendak ia

sampaikan. Dalam perjalanan pulang, motor yang kami kendarai –yang pada dasarnya sudah rosok- malah mogok di tengah jalan. Ia bersyukur bahwa kami telah berada di tengah jalan raya dan bukan di hutan, sebab yang ia tahu kami baru saja menerima pertanda buruk. Kami akan bernasib sial jika terus melanjutkan perjalanan. Benar atau tidak, sebagai orang dewasa, yang relatif punya fisik lebih kuat dan bertanggungjawab atas perjalanan ini karena bersama seorang anak kecil, saya mendengarkan dengan seksama pendapat takhayulnya itu. Sekarang, bayangkan apa yang terjadi ketika kepercayaan tradisional semacam ini berperan penting dalam situasi lebih besar, penting dan serius yang mesti dihadapi oleh masyarakat anarkis di pedalaman ketika mereka mesti berhadapan dengan otoritas; seperti ketika adik saya berhadapan dengan saya.

Petualang Inggris Owen Rutter (1922:293-393) pernah menulis, "orang-orang pedesaan lebih berhati-hati tentang pertanda ini daripada penduduk di dekat pantai." Ia menjelaskan bahwa di antara Dayak Murut, binatang-binatang pembawa pertanda bisa menjadi kelegaan besar bagi yang hendak hendak melakukan perjalanan untuk menyerang kampung lain yang letaknya jauh. Rutter meminta kita membayangkan bahwa ketika "mereka mendekati sasaran, seekor kancil menyalak dan berlari melintasi jalan. Melihat itu, mereka segera kembali pulang tanpa merasa tercoreng kehormatannya." Dalam bukunya, Rutter telah menyusun banyak sekali pertanda-pertanda dalam kepercayaan Murut dan Dusun di Sabah. Misal, melihat atau mendengar tikus, tabu untuk pulang satu sampai lima hari; melihat ular masuk ke liang, tabu pulang empat sampai sepuluh hari; mendengar suara bebeberapa jenis burung diwajibkan berhenti untuk bermalam atau kembali ke tempat beristirahat pada malam sebelumnya; tidak boleh bekerja jika melihat iguana; dan sangat-sangat-sangat banyak lagi.

Ketika Dayak menjadi taklukan negara, suku taklukan sering dikerahkan oleh Inggris dan Belanda sebagai bagian dari eks-

pedisi militer menyerang suku lain. Saya curiga bahwa membaca pertanda, sebagaimana dicatat oleh orang Eropa telah memberikan mereka beragam pilihan untuk bernegosiasi dengan otoritas. Itu sebabnya, Rutter (1922:295) menyatakan bahwa "tidak pernah ada pertanda yang diamati dengan lebih teliti ketimbang saat ekspedisi penyerangan." Dengan membaca pertanda buruk, orang Dayak merangkul binatang, pepohonan, makhluk halus dan selurus semesta sebagai sekutu mereka untuk mencegah, mengganggu dan menghambat terjadinya ekspedisi militer yang jelas merugikan mereka (dan sering tidak mereka kehendaki). Mereka melakukan "sabotase mistik" dengan memperingatkan dan menakut-nakuti para tuan Eropa mereka mengenai kemungkinan buruk yang akan terjadi dalam ekspedisi perang, jika peringatan mereka tidak digubris.

Strategi ini sepertinya kurang berhasil, tetapi paling tidak mereka bisa menyalahkan orang Eropa karena bertanggungjawab atas kemalangan yang mereka alami. Lumholtz (1920b:257) mencatat bahwa dalam ekspedisi militer Eropa, suku Dayak yang terlibat "terpaksa mengikuti perintah tuannya walau ia menemui pertanda buruk." Mereka terus memperingatkan orang Eropa, dan jika tuan mereka tidak mendengarkan nasihat mereka, maka orang itulah yang bakal bertanggungjawab atas segala konsekuensi yang terjadi di dalam perjalanan mereka. Ini juga dicatat oleh Rutter (1922:295-296): "Pundak *tuan* cukup lebar untuk menanggung beban pembalasan dan, jika semuanya berjalan buruk dalam perjalanan, wah, akan menyenangkan untuk menggerutu, 'kan sudah saya bilang.'" Ini pernah terjadi ketika Brooke gagal menaklukan Bantin, pemimpin perang Iban di benteng Bukit Sadok. Dalam kekalahan, pasukan Dayak mengomel karena mereka telah mengenai pertanda-pertanda buruk sebelumnya (Baring-Gould & Bampfylde, 1909:163).

Dalam hal ini, kepercayaan tradisional melayani kepentingan orang Dayak dalam tatanan hierarkis yang berkembang.

Maksud saya, ada sangat banyak pilihan yang tersedia untuk memaknai pertanda tidak hanya untuk mengganggu ekspedisi militer. "Karena sangat sulit untuk berjalan-jalan seharian melalui hutan tanpa menemukan salah satu dari pertanda ini," tulis Rutter (1922:295), "tidak mengherankan bahwa rata-rata penduduk asli pedesaan bukanlah orang yang rajin" dan "jika dia dipanggil ke Kantor Distrik dan bertemu dengan pertanda buruk yang menunda perjalanannya selama beberapa hari, dia mengharapkan ini akan diterima [oleh tuannya] sebagai alasan mengapa ia terlambat" (1922:296).

Membaca pertanda bukan hanya kebiasaan orang-orang di Sabah. Seluruh suku Dayak punya kebiasaan kuat untuk membaca tidak hanya dari penampakan binatang, tetapi juga dengan menafsirkan mimpi, menebak maksud pola-pola tertentu di hati babi yang dikurbankan, pergi ke hutan dan mendengar apa yang dikatakan burung-burung melalui siulannya, menyendiri ke hutan pada malam hari untuk membaca bintang-bintang, dan sangat banyak lagi. Hal ini berlaku pada banyak pengambilan keputusan: memulai musim tanam, membangun rumah panjang, persiapan perang, pernikahan dan banyak lagi. Yang menarik, proses ini terjadi tidak hanya ketika mereka berhadapan dengan kekuasaan yang lebih besar yang berasal dari penguasa di luar mereka, tetapi juga bagaimana mereka mengelola masyarakatnya: soal pengaturan mekanisme redistribusi kekuasaan dan memastikan bahwa pengambilan keputusan mengutamakan mufakat melalui cara-cara yang dalam masyarakat hari ini terdengar ganjil.

Satu contoh: meramal dengan memperhatikan tanda yang muncul dari hati babi lazim dilakukan oleh orang Dayak. Rutter (1922:393) mengatakan bahwa karena pernujuman begitu kuat, mereka sangat pasrah atas pertanda yang muncul dari hati babi. Di antara Dayak Murut, berikut adalah tanda dan arti yang mungkin muncul dalam berperang: kalau hati babi memiliki garis-garis dalam, ini nasib buruk; jika berlubang, maka satu pen-

yerang akan mati; jika hati berpenyakit, maka satu penyerang terluka; jika hati lembek, tubuh mereka lesu dan lemah ketika waktunya tiba untuk bertindak. Hanya jika babi hati keras, merah dan tidak bercacat saja, maka ini akan menunjukkan kesuksesan. Mereka akan memenggal dua babi lagi jika hati babi yang diinginkan tidak ditemukan, dan jika tetap tidak menemukan pertanda baik, rencana penyerangan mesti ditunda.

SEORANG KAYAN MENCOBA BERKOMUNIKASI DENGAN DEWA (FOTO: CHARLES HOSE, 1912).

Hose (1912b:60-68) memberikan laporan yang lebih detail termasuk teknik yang digunakan untuk membaca hati babi di antara Kayan. Jika mereka tidak mendapatkan hasil yang memuaskan, mereka memotong babi lagi hingga empat kali. Kecuali jika mereka dapat memperoleh ramalan yang memuaskan, mereka tidak akan melakukan apa pun yang dianggap penting. Hose menyimpulkan bahwa "sistem penafsiran ini, yang umum bagi hampir semua orang, memberi banyak ruang untuk bekerjanya

prasangka, sugesti, dan kecerdikan. Tetapi kelompok kepala suku dan para tetua umumnya membuat kesepakatan dalam memberikan putusan."

Para peramal yang menafsirkan pertanda jelas sangat berpengaruh dalam masyarakat dimana hal macam ini bisa menjadi kebenaran mutlak. Dalam suatu kampung, kepala suku tidak bisa bertindak dan memberikan perintah semena-mena; dalam meramal kepentingan beberapa kampung, masing-masing kepala suku mungkin punya pembacaannya sendiri karena ia dan masyarakatnya punya kepentingan sendiri. Ini mencegah pemusatan kekuasaan terlalu besar di antara salah satu kepala suku. Dengan hati babi, kekuasaan didistribusikan. Saya tebak, ini penting sebagai mekanisme untuk mengendalikan orang-orang yang bersemangat untuk mengerakkan orang lain. Di dalam masyarakat tanpa negara, panglima perang di saat tertentu (perang) adalah otoritas tinggi sementara. Membaca pertanda memberi peluang bagi masyarakat yang lain untuk mencegah pemimpin perang berkehendak tidak sesuai dengan keinginan yang lain, misal. Ini bisa melebar dalam berbagai situasi. Mungkin, ini juga bisa jadi cara paling halus untuk menolak ajakan berperang, tanpa membuat seseorang yang mendapatkan pertanda dan ramalan buruk dicap sebagai penakut?

Sulit untuk memahami bagaimana demokrasi dapat bekerja dengan hati babi. Beberapa teoritikus politik biasanya merujuk istilah tersebut pada praktik ala *polis* Yunani kuno. Demokrasi ini masuk akal dan telah diikat dan ditentukan dengan sejenis prosedur yang sehat: pemilihan, pemungutan suara, orasi, dst. Sekali lagi Graeber punya pandangan berbeda. Ia mengingatkan kita bahwa mustahil untuk percaya bahwa "demokrasi" adalah penemuan orang Yunani, atau bahwa tidak ada masyarakat lain di muka bumi dimana orang-orang berkumpul untuk mengambil keputusan dan mereka diberi hak yang sama untuk berbicara.

Lalu bagaimana kita harus memahami pernujuman hati babi dalam pengambilan keputusan?

David Graeber mungkin benar bahwa "komunitas yang egalitarian lebih menyukai proses konsensus yang beragam", tetapi menghindari pemungutan suara (*voting*), karena hal tersebut adalah "...kontes publik di mana seseorang akan terlihat kalah. Pemungutan suara akan jadi cara yang paling bagus untuk menjamin munculnya penghinaan, dendam, kebencian, dan akhirnya, kehancuran komunitas" (Graeber, 2004:89). Dalam sejarah, demokrasi mayoritas atau keputusan dengan suara terbanyak dalam Yunani kuno adalah institusi militer dimana orang lain harus memiliki suara yang sama dalam membuat keputusan kelompok dengan aparat koersif yang mampu menegakkan keputusan tersebut. Karena Dayak tidak punya polisi dan kepala suku bukan penguasa absolut, maka "proses yang berbelit dan sulit untuk menemukan konsensus, sebenarnya merupakan proses panjang untuk memastikan bahwa tidak ada orang yang pergi dengan perasaan sakit hati karena pandangannya telah ditolak dan benar-benar diabaikan" (2004: 89).

Hal yang lebih mencurigakan lagi adalah bagaimana babi-babi peliharaan dikonsumsi. Babi peliharaan tidak dibunuh hanya untuk dimakan, tapi lebih sering disembelih untuk, sebagian besar, kegiatan ritual (Hose, 1912:65-66). Misal, tamu kehormatan datang, babi disembelih dan dihidangkan. Tetapi babi itu diasumsikan membawa pesan pada dewa tertinggi Kenyah, Bali Penyalong. Orang Kenyah percaya bahwa ketika menghadap dewa, ia bakal tersinggung jika pemotong babi tidak menitip pesan kepada roh babi. Siapa yang dapat menebak bahwa sang pemotong babi, misalnya, berkomunikasi dengan dewa dan mungkin mendapat firasat buruk bahwa tamu besar yang datang ternyata adalah orang jahat yang bakal menjajah mereka? Di beberapa suku, ada tradisi dimana tamu agung juga diberikan senjata untuk membelah bambu: jika bambu terpotong dalam sekali tebas, maka ia tidak

punya niat buruk. Sebaliknya jika bambu baru terpotong dalam beberapa kali tebasan, maka kedatangannya patut dicurigai.

Kepercayaan tradisional masyarakat kesukuan yang relatif egalitarian dalam komunitas otonom dan terdesentralisir pada umumnya cenderung punya penekanan yang lebih beragam atau kelenturan untuk melihat segala fenomena dunia tidak hanya berdasarkan interpretasi ayat baku atau ceramah raja dan pendeta. Agama tradisional suku-suku pada dasarnya pantas disebut demokratis dan anti-otoritarian. Rutter (1922:291) menyatakan bahwa sosok dewa tertinggi Dusun di Sabah yang mereka sebut Kinaringan, "tidak disembah secara langsung; tidak ada kuil, tidak ada pendeta, tidak ada pendeta perempuan yang mengabdikan diri untuk mereka; tidak ada berhala yang didirikan untuk menghormati mereka." Kinaringan adalah dewa pencipta dunia, dan ia dapat mengunjungi kampung-kampung dan memberikan nasib sial jika penduduknya berperilaku buruk; "tetapi dia tampaknya tidak memiliki kuasa atas Anda setelah Anda menyingkirkan gulungan fana ini." Dusun dan Murut punya surga pasca-kematian yang terletak di pegunungan di sekitar mereka yang jadi tempat hidup permanen bagi jiwa-jiwa yang telah meninggalkan tubuh duniawinya. Tetapi itu digambarkan sebagai situasi bahagia dan tidak ada gagasan mengenai hukuman setelah kematian untuk dosa-dosa yang dilakukan di bumi; Kinaringan hanya memberi hukuman atas perilaku buruk dalam kehidupan saat ini. Kepercayaan serupa juga terdapat di suku lain.[86]

---

[86] Frederick Boyle (1855:116) juga menyatakan "beberapa dari mereka mengenali padanan untuk 'Allah' para Muslim dalam kata 'Tufa' atau 'Tupa,' tetapi ketika kita bertanya siapa makhluk ini, apa karakternya, apakah baik atau jahat, seberapa jauh dia merasa tertarik dengan urusan manusia, atau pertanyaan macam itu jawabannya adalah ekspresi ketidaktahuan yang acuh tak acuh." Ida Pffeifer (1855:116) menyatakan "bahwa selama saya tinggal di negeri mereka [Dayak], saya tidak pernah melihat di antara suku-suku yang saya datangi baik kuil atau berhala, pendeta atau pengorbanan." Baring-Gould dan Bamp-

Lebih dari itu, kepercayaan tradisional Dayak itu demokratis karena ia membagi peran-peran religius secara merata dan sebagai cara untuk mengendalikan pemimpin mereka; bukan sebaliknya. Pada bagian 4, saya sudah singgung bahwa masyarakat terstratifikasi sekalipun tidak membuat kepala suku mereka punya kuasa untuk berkuasa secara lalim, mengambil keputusan sendirian dan menghukum secara semena-mena. Kekuasaan mereka juga dihimpit oleh sosok penting lain yang secara harfiah sering disebut sebagai "orang besar". Orang-orang semacam ini, para tetua pada umumnya, para kesatria dan jagoan perang, dukun-dukun perempuan, orang-orang bijak dan keturunan orang penting, secara efektif menghimpit wewenang kepala suku, mencegahnya untuk dapat mengkonsentrasikan kekuasaan sepenuhnya pada tangannya sendiri.

Tentu, dalam kepercayaan tradisional, kuasa kepala suku, khususnya yang terstratifikasi, dibenarkan karena mereka dianggap titisan ilahi atau diberkati dewa. Saya curiga bahwa ini adalah pengaruh Hindu. Meski begitu, saya memperhatikan ada pertentangan di dalam masyarakat Dayak. Sistem kepercayaan mereka adalah kontradiksi antara yang menguasai dan dikuasai. Mereka berkembang sebagai upaya agar yang dikuasai punya kapasitas untuk mengimbangi yang pertama. Saya ingatkan bahwa "orang besar" juga punya kekuatan serupa. Para kesatria punya jimat; roh, dewa perang atau hantu-hantu yang melindungi dan memberinya kesaktian untuk berjalan di atas air, berubah wajah, kebal terhadap senjata tajam, menghilang; tengkorak kepala yang mereka bawa adalah sumber berkah bagi seluruh kampung. Dukun-dukun perempuan menjalankan ritual tertentu; mengusir kutukan dan kesialan sebagai sumber penyakit; berkomunikasi dengan leluhur dan memujinya. Para tetua menggunakan pengala-

---

fylde (1909:445-446) juga menyatakan bahwa "mereka tidak memiliki pendeta, tidak ada kuil, dan tidak ada penyembahan."

man mereka untuk memberikan masukan paling penting dalam pengambilan keputusan, mengingatkan konsekuensi terburuk dari tindakan yang salah seperti karma dan kutukan, dan yang paling hapal silsilah leluhur. Sistem religius ini punya manfaat sosial karena menyediakan kesempatan bagi lebih banyak orang untuk jadi sama "penting" dan menciptakan perimbangan kekuasaan yang mencegah pengambilan keputusan dimonopoli kepala suku yang tidak dapat berlagak tahu segalanya tentang dunia ini.

DUKUN PEREMPUAN TAMAMBALOH.

Peran paling mencolok dari kepercayaan tradisional Dayak adalah bagaimana seseorang menggaet kekuatan adikodrati dan mengklaimnya sebagai sekutu. Dayak Tomun di Laman Kinipan di Lamandau, Kalimantan Tengah, adalah satu-satunya kampung yang menentang proyek pembukaan perkebunan kelapa sawit PT SML yang menghabiskan hutan primer di wilayah mereka. Beberapa bulan lalu, sebelum kunjungan saya pada 2020, terjadi se-

buah banjir sangat besar yang belum pernah mereka alami sebelumnya. Salah satu tetua kepada saya menafsirkan bahwa leluhur mereka, yang dalam legenda lokal pernah hidup di sebuah negeri bernama Sarang Peruya di hulu, sedang memberikan peringatan atas ketidaksetujuan pembukaan perkebunan kelapa sawit.

Ini mengingatkan saya ketika sedang bersama para petani lahan pesisir di Kulon Progo yang digusur oleh proyek pembangunan bandara internasional (NYIA). Di tengah debu-debu yang berterbangan dan suara mesin konstruksi, angin begitu kencang dan ombak laut menghantam pantai. Ini membuat deburan gelombang setinggi pohon kelapa. Seorang petani berkata bahwa Nyi Roro Kidul, Ratu Laut Selatan, sedang marah karena proyek konstruksi. Pada dua kasus ini, cara kerjanya sama seperti orang-orang Jawa pada umumnya yang menganggap bahwa pohon beringin yang punya kapasitas menyimpan air tanah itu sebagai tempat yang angker (*wingit*), tempat bersemayamnya roh-roh halus. Bukan hal aneh bahwa di banyak tempat pedalaman, semakin penting suatu properti (barang warisan kuno yang berharga) dan wilayah, semakin ia dikeramatkan dan dijaga betul. Itu mengapa Graeber menyatakan bahwa:

> "Dalam masyarakat egalitarian, yang cenderung menempatkan penekanan besar pada penciptaan dan mempertahankan konsensus komunal, hal ini sering muncul untuk memicu semacam formasi reaksi yang sama rumitnya. Misal, sebuah dunia malam spektral yang dihuni oleh monster, penyihir, atau makhluk horor lainnya. Dan itu adalah masyarakat paling damai yang sekaligus juga paling berhantu... Bukanlah prinsip-prinsip yang saling bertentangan dan impuls kontradiktif ini sendiri yang merupakan realitas politik tertinggi; melainkan itu adalah proses pengaturan yang menjadi perantara mereka" (Graeber, 2004:25-26).

Belum lagi jika kita mempertimbangkan konsepsi kosmologi tradisional Dayak yang pada dasarnya beragam, tapi masih bisa ditarik beberapa kesamaannya: sebagian besar suku-suku pedalaman melihat dunia ini sebagai timbangan dimana kehidupan mereka adalah perkara mempertahankan keseimbangan semesta. Suatu perbuatan buruk akan berakibat pada hal-hal buruk pula. Misalnya penyakit, kematian, wabah, gagal panen, bencana kelaparan, kekalahan perang dan seterusnya. Ketika seseorang, satu keluarga atau kampung mengalami nasib buruk, tujuan paling utama adalah mencari tahu penyebab gangguan itu dan mengembalikan keseimbangannya. Suku-suku Dayak biasa menyebut ketidakseimbangan ini sebagai "panas", dan karena itu mereka harus mendinginkan situasi.

Kepala suku Tamambaloh jadi "penjaga hukum adat yang bertanggung jawab untuk menyelesaikan dan memulihkan hubungan sosial yang normal dan keseimbangan supranatural" (King, 1985:81). Integritas spiritual kampung di masyarakat Tamambaloh tradisional sebisa mungkin harus dipertahankan, termasuk memindahkan rumah panjang serta mengganti kepala suku/rumah panjang. Dulu, jika terjadi gagal panen, wabah, kesialan atau situasi buruk apapun yang kerap diungkapkan sebagai "panas" (*sisia'*), berarti keseimbang semesta yang menghubungkan dunia manusia dan dunia supernatural terganggu. Rumah panjang dapat dipindah, yang baru dibangun dan kepalanya diganti (King, 1985:83). Nah, bagaimana caranya untuk tahu persis kalau mengembalikan keseimbangan ini ternyata pemakzulan kepala kampung? Sebagaimana kekuasaan strata tertinggi dibenarkan dari kepercayaan tradisional, begitu pula dengan cara pelengseran mereka. Nieuwenhuis (1904:59-60) juga melaporkan:

> "Seorang pemimpin harus mewakili kepentingannya sendiri dalam kaitannya dengan tidak hanya kekuatan duniawi tetapi juga spiritual; oleh karena itu ia memimpin se-

mua upacara keagamaan yang berlangsung di festival pertanian. Karena setiap proses yang diperlukan untuk menanam padi harus dimulai dengan perayaan keagamaan, kepala suku menandai dimulainya setiap periode baru. Meskipun kepala suku bukan dukun sungguhan, ia harus mengikuti pantangan, seperti para dukun, lebih ketat daripada yang lain."

Banyaknya pantangan mungkin tidak ditujukan semata-mata dalam kepentingan religius saja, tapi juga politis, karena ini membuat posisi kepala suku makin rentan: makin banyak pantangannya, makin besar resiko kemungkinan pelanggaran. Saya curiga kesalahan kepala mungkin dapat diungkit suatu waktu jika diperlukan dan yang tidak bertanggungjawab dapat dicopot.

GAWAI

Ragi ubong samoa deduok ari burak magang. Tang chura iya digaga' dudi, nya' alai bisi' mansau, kuning, gadong enggau biru.

Semua benang katun awalnya berwarna putih. Tapi setelah diwarnai, menjadi merah, kuning, hijau dan biru.

Pepatah Iban bahwa semua orang terlahir setara, tetapi adalah upayanya sendiri untuk membuat statusnya dihargai dalam masyarakat.

Dikisahkan dulu sekali, hidup tiga bersaudara yang dikenal sangat mahir berperang dan mengayau. Tiap kepala yang mereka bawa pulang mesti disambut dengan diselenggarakannya *gawai iamasi* yang ditanggung oleh para *samagat* Tamambaloh. Tetapi karena sering mengayau, *samagat* dari tiga bersaudara ini juga terlalu banyak mengadakan gawai sehingga hartanya terkuras habis. Mendengar *samagat* mereka mengeluh, tiga bersaudara tersebut pergi menghilang dan menjadi bintang di langit. Kepada seorang yang sedang menjala di sungai, ketiganya kemudian mewujud menjadi tiga kapal yang masing-masing menandai suatu rasi

bintang dengan jumlah tertentu. Beberapa tahun yang lalu, rasi bintang tersebut masih dipakai orang-orang Tamambaloh untuk menentukan kapan awal musim berladang yang baik.[87]

Yang jadi perhatian saya bukanlah mereka berubah wujud menjadi bintang di langit, tetapi samagat yang kaya, yang hartanya terkuras karena gawai mahal. King (1985:92) telah menyinggung bagaimana samagat dan "orang-orang penting" Tamambaloh memainkan peranan penting dalam pembiayaan dan penyelenggaraan beberapa *gawai* utama. Nieuwenhuis (1904:60) menyatakan "kepala sebagian besar bertanggung jawab atas biaya pesta umum dan upah para imam." Sementara Geddes (1957:21) menyatakan bahwa "mereka [Dayak Bidayuh] lebih suka dia [ketua] menjadi kaya, sebagian demi prestise desa, sebagian dengan harapan bahwa dia akan memberi makan tamu dengan biayanya sendiri dan bukan dengan biaya mereka, dan sebagian dengan harapan bahwa kekuatannya untuk mendapatkan kekayaan akan menyebar kepada mereka yang adalah orang-orangnya."

Dalam banyak masyarakat Dayak, *gawai* tidak semata-mata perayaan syukur tahunan yang berhubungan dengan siklus perladangan. Kadang ini adalah festival mewah untuk beberapa jenis perayaan yang menghabiskan banyak sumber daya untuk menyediakan makanan dan minuman dimana orang-orang kaya biasanya punya tuntutan moral untuk membiayai lebih banyak, atau bahwa orang kaya menjadi terhormat hanya jika ia berhasil menyelenggarakan jenis *gawai* tertentu.

Sutlive (1978) menyatakan bahwa *gawai* merupakan sistem redistributif dimana kehormatan diperoleh dari pengumpulan kekayaan dan kemudian dengan murah hati menyalurkan kelebihannya. Jadi menurutnya, orang Dayak mengubah kekayaan yang luas menjadi status yang tidak berwujud, yang fana. Ia menjadi

[87] Berdasarkan kisah yang dituliskan oleh Baki' Jarao di Kapuas Hulu pada Oktober 2020.

padam di dunia sosial ketika mati, sehingga mencegah perbedaan ekonomi antara rumah tangga terlalu besar.

Redistribusi jelas berbeda dengan sistem timbal-balik dalam suku nomaden yang sangat egalitarian (lihat kembali Bagian 4). Suku-suku nomaden tidak mengumpulkan kekayaan. Memamerkan kekayaan, meracau sombong karena perayaan mahal dan mendapatkan status dari peran redistribusi tidak berlaku bagi orang Punan. Orang semacam ini justru tidak disenangi karena ia akan merasa sombong, tinggi atau terhormat; suku-suku nomaden cenderung menyetarakan banyak hal, termasuk *status*. Sebaliknya, suku-suku peladang mencoba memanfaatkan surplus beras dari ladang mereka atau dari meramu hasil hutan untuk mendapatkan status kehormatan di dalam masyarakat, meski itu menguras kekayaan mereka.

Di antara laki-laki Kenyah, terdapat sistem spiritual *suhan* yang mencapai hingga empat puluh tingkatan. Tiap kali seseorang terlibat dalam ritual *mamat*, maka ia maju selangkah dalam sistem *suhan*. Ia kemudian disimbolkan melalui kulit dan gigi binatang, bulu burung, serta batu-batu keramat (Whittier, 1973). Sementara itu di Tamambaloh, meski tidak bertingkat, hal ini disimbolisasikan melalui penawaran makanan dalam gawai kematian, yang berlaku baik itu bagi laki-laki atau perempuan. Hal ini juga berlaku di antara Iban. Tania (1982) menyatakan bahwa ideologi kemerdekaan Iban membatasi perkembangan perbedaan secara ekonomi dan politik, meskipun terdapat akses yang tidak merata atas tanah, dan hari ini, akses yang tidak merata ke sumber uang tunai untuk investasi pada tanaman baru. Iban juga mengenal tingkatan, dan tiap orang berupaya supaya mereka mendapatkan kehormatan dan status ritual yang tinggi. Di satu sisi, ini menunjukkan kesetaraan sebab status ritual tersebut tidak diwariskan: "semua keturunan almarhum harus memulai hidup baru, seperti semua yang lain, sama dan tidak berbeda, dan harus memenangkan tempat bagi diri mereka sendiri dalam masyarakat

dengan upaya mereka sendiri dan melalui proyek-proyek yang mereka rancang sendiri" (Sather, 1996:101). Itu maksud dari pepatah Iban di bagian awal. Semua orang terlahir putih sebelum kemudian mewarnai dirinya sendiri.

Terinspirasi dari teori Marcel Mauss tentang "ekonomi hadiah" (*gift economy*), David Graeber (2004:21-22) menyatakan:

> "Sebelum Mauss, asumsi universal adalah bahwa ekonomi tanpa uang atau pasar telah beroperasi dengan cara "barter"; mereka mencoba untuk terlibat dalam perilaku pasar (memperoleh barang dan jasa yang berguna dengan biaya yang paling rendah untuk diri mereka sendiri, jadi kaya jika memungkinkan...), mereka belum mengembangkan cara yang sangat canggih untuk melakukannya. Mauss menunjukkan bahwa pada kenyataannya, ekonomi seperti itu sebenarnya adalah "ekonomi hadiah". Mereka tidak didasarkan pada perhitungan, tetapi pada penolakan untuk menghitung; mereka berakar pada sistem etika yang secara sadar menolak sebagian besar dari apa yang kita anggap sebagai prinsip dasar ekonomi. Bukan karena mereka belum belajar mencari keuntungan melalui cara yang paling efisien... Dalam ekonomi hadiah, seringkali individu yang giatlah yang mendapatkan tempat di dalam masyarakat. Tetapi semuanya diatur sedemikian rupa sehingga mereka tidak pernah dapat digunakan sebagai sarana untuk menciptakan kekayaan yang tidak setara secara permanen, karena jenis-jenis memperkaya diri pada akhirnya berakhir dengan persaingan untuk melihat siapa yang dapat memberi paling banyak."

Dengan memanfaatkan kepercayaan tradisional mereka, orang-orang Dayak memiliki tingkatan spiritual dimana semakin tinggi tingkatan yang seseorang capai, semakin banyak harta miliknya terkuras dan semakin banyak orang yang dapat menikmatinya. Menurut Graeber, ini menunjukkan sesuatu yang lebih

radikal. Kontra-kuasa bayangan, dalam hal ini, terpasang dalam masyarakat anarkis untuk mencegah mereka semakin menyerupai negara atau mencegah elemen-elemen tertentu dalam masyarakat mereka dimana negara mungkin dapat timbul dari situ:

> "Ini menunjukkan bahwa kuasa tanding, setidaknya dalam arti yang paling dasar, sebenarnya ada di mana negara dan pasar bahkan tidak ada; bahwa dalam kasus-kasus seperti itu, alih-alih diwujudkan dalam lembaga-lembaga populer yang menentang kekuasaan para penguasa, atau raja, atau kaum plutokrat, mereka justru diwujudkan dalam lembaga-lembaga yang memastikan orang-orang seperti itu [raja dan orang kaya] tidak pernah muncul" (Graeber, 2004: 25).

Kontra-kuasa ini Graeber sebut "bayangan" sebab ia tersurat. Ia punya bentuk berbeda di antara masyarakat yang egalitarian dan yang tidak. "Dalam masyarakat yang sangat tidak setara, kuasa tanding bayangan sering kali menentang aspek-aspek tertentu dari dominasi yang dipandang sangat menjengkelkan dan dapat menjadi upaya untuk sepenuhnya menghilangkan mereka dari hubungan sosial," tulis Graeber (2004:36). Misal, ia memberi contoh masyarakat Tiv di Nigeria. Meski mereka tanpa negara, mereka relatif hierarkis dan terjebak dalam perdagangan budak. Kepercayaan tradisional yakin bahwa pasar dilindungi oleh sihir, dan orang-orang kaya dituduh sebagai penyihir yang memakan daging manusia. Untuk memusnahkan mereka, dalam beberapa generasi, terjadi perburuan penyihir untuk menghabisi "pemerintahan penyihir" yang berkuasa; artinya, menghabisi orang kaya yang jahat. Masyarakat Jawa juga punya tuduhan serius tentang babi ngepet, yang diperkirakan merupakan perwujudan dari orang-orang curang haus kekayaan. Dalam *Muslim Tanpa Masjid* (2001), Kuntowijoyo menjelaskan bahwa mitos babi ngepet ber-

hubungan dengan latar belakang masyarakat feodal agraris Jawa dimana petani tak bisa menjadi kaya tanpa memperluas lahan pertanian dan membuat petani lain miskin. Jelas bahwa yang jadi sasaran merupakan para pejabat desa, tuan tanah, penarik pajak atau upeti, tengkulak, yang menjadi kaya tanpa mencangkul tanah. Mereka itu babi ngepetnya.

Kajian-kajian mengenai pesta-pesta mahal pada umumnya menyimpulkan hal ini punya fungsi sebagai mekanisme untuk penyetaraan (*levelling*). Meski begitu Tania Murray (1982:35) menyatakan bahwa surplus beras Iban kebanyakan dijual ketimbang secara internal diredistribusikan melalui gawai. Selain itu, gawai juga hanya punya dampak sementara pada keistimewaan individual. Sutlive bahkan menyatakan bahwa gawai tidak efektif dalam mekanisme levelling. Saya tidak mengamati penyelenggaraan gawai, meski saya sering mendengar kisahnya. Di antara Iban Ngaung Keruh, mereka memang mengusahakan untuk terlibat dan menaikan diri dalam tingkatan-tingkatan tersebut. Tetapi ini tidak tampak sebagai suatu ambisi yang benar-benar dikejar seperti Muslim berusaha untuk berangkat naik haji ke Mekkah.

BEJALAI

> "Otonomi masyarakat pegunungan dari hierarki internal permanen dan dari pembentukan negara sangat bergantung pada mobilitas fisik."
>
> James C. Scott – *The Art of Not Being Governed*

Ketika berpindah dan berpencar, pada umumnya Dayak akan memilih tempat yang terisolir tanpa membuat mereka terisolasi. Orang-orang yang kita anggap primitif karena "membarbarkan diri" ke tempat terpencil itu berada di sana bukannya tanpa alasan. Hingga hari ini, bahkan dengan bantuan teknologi transportasi dan jalan yang terus dibuka, ada sangat banyak kampung yang tidak dapat didatangi dengan mudah. Beberapa kam-

pung bahkan perlu melewati belantara, atau sungai berbatu dimana sampan perlu ditarik pakai tali dari pinggir sungai. Dulu, ketika suatu suku bermigrasi, pertimbangan utamanya bukan hanya kesuburan tanah, tetapi juga hambatan geografis atau kemungkinan lain yang dapat disediakan lanskap sebagai benteng alami pertahanan mereka.

Misal, Ida (1855) dalam perjalanannya mencatat bahwa "rute kami sangat berbelit-belit, karena di sini orang Melayu dan juga Dayak telah membuat kebijakan menutup jalan dan membuat mereka tidak dapat diakses untuk melindungi diri dari beberapa tetangga yang selalu berselisih dengan mereka." Veth (1854: 78-79) juga mengutip laporan tentang cabang hulu sungai Landak yang berbatu, "jalan-jalan setapak orang Dayak yang tidak terpelihara dan hampir tak terlihat, yang hanya dapat dilalui oleh mereka sendiri." Hari ini, orang-orang Dayak menginginkan jalan sebagai prasyarat kemajuan. Tetapi dulu, proyek pembukaan jalur berkuda atau pembangunan rel seperti di Sabah adalah proyek yang dibenci suku-suku pedalaman. Mereka mencegah "negara beradab" menjangkau mereka.

Ada banyak alasan yang mendorong Dayak untuk hidup dengan mobilitas fisik yang tinggi. *Pertama*, menghindari negara. Ini sudah selesai dibahas dalam Bagian 2. Migrasi menjadi bagian penting dari proses pembentukan etnis (etnogenesis). Dayak dulu dikenal sebagai suku yang kerap berpindah-pindah, entah nomaden seperti Punan, atau seperti Iban, dimana mobilitas itu sendiri adalah identitas etnis. Iban secara fisik dapat dibedakan dari suku-suku lain pada zamannya melalui tato khas di tubuh mereka. Beberapa tato, seperti "bunga terong" yang terkenal, diharapkan menemani tubuh pemiliknya dalam tradisi mobilitas penuh yang mereka sebut *bejalai* (secara harfiah berarti "mengembara"). Dengan berpindah-pindah, Iban terus mempertahankan otonomi mereka dan tidak dapat ditaklukan oleh kerajaan manapun hingga Brooke dan Belanda menjepit mereka di pegunungan perbata-

san Sarawak-Kalimantan dan akhirnya memaksa mereka menetap. Kabur, mundur dan berpindah adalah salah satu strategi menghindari negara (*state evading*) yang tidak hanya jadi ciri sejarah paling mencolok dari hampir seluruh suku-suku pedalaman; itu juga jadi penanda identitas etnis mereka.

Kedua, pemecahan penduduk, yaitu ketika populasi penduduk semakin tinggi dan padat. Penduduk yang padat lebih mungkin mengalami perpecahan pendapat menjadi dua kelompok yang seimbang. Dalam populasi yang lebih kecil, kerjasama sangat dibutuhkan sehingga mufakat atau mengalah jadi prioritas utama. Ketika populasi semakin besar dan kesepakatan tidak dapat diraih, dengan tenaga manusia yang cukup, salah satu pihak punya pilihan untuk memisahkan diri. Dalam Bagian 5, saya sudah singgung ini sebagai salah satu cara penyelesaian konflik. Tidak semua masalah dapat didamaikan; berpisah adalah cara untuk menjaga otonomi kelompok yang bertengkar atau berselisih paham. "Cacat karakter [kepala suku] tidak dapat mencegah suksesi, tetapi mereka sering menimbulkan perselisihan kekerasan di pihak subjek dan tidak jarang perpecahan dalam suku," tulis Nieuwenhuis (1904:59).

Menurut Scott (2009:264), ketika "faksi yang kalah dalam perselisihan kepemimpinan pergi, membuka lahan baru, dan mendirikan pemukiman baru," ini "adalah alternatif yang relatif egalitarian dari apa yang mungkin akan menjadi subordinasi dan hierarki permanen." Saya rasa ini cukup tepat. Pemecahan rumah panjang atau kampung menjadi dua pasti terjadi ketika populasi semakin besar. Populasi yang besar membutuhkan lahan berladang yang besar, yang dapat menghasilkan surplus beras yang besar pula. Kepala suku petahana tidak mungkin terus memimpin dan mengendalikan populasi serta sumber daya yang semakin membesar, sebab ini berbahaya: "populasi yang terkonsentrasi dan produksi biji padi-padian, seperti yang telah kita lihat, biasanya merupakan kondisi yang diperlukan untuk pembentukan

negara" (Scott, 2009:150). Di Kalimantan, suku-suku yang hierarkis cenderung membangun pemukiman yang relatif permanen ketimbang suku yang lebih egalitarian.

Itulah yang terjadi dengan Kesultanan Melayu di Kalimantan, termasuk juga dengan kerajaan Hindu-Buddha di Jawa yang mengendalikan populasi padat dan sawah yang besar. Mereka mencoba menaklukan penduduk, menarik pajak dan hasil panen. Perpecahan kampung dimana sebagian penduduknya pergi membuat diri mereka tetap menjadi masyarakat yang berpopulasi kecil, otonom dan terdesentralisir; intinya, ini mencegah terjadinya pemusatan kekuasaan. Pembentukan negara bukan lagi digagalkan, benihnya dihancurkan sedari awal. "Kecil itu indah," ujar Schumacher.

Ketiga, perpindahan penduduk juga berguna untuk menghindari wabah dan penyakit. Mengenai kerumunan, kesehatan dan ekologi ruang negara, Scott (2009:158) menyatakan bahwa:

> "Budidaya biji padi-padian yang menetap dan pemeliharaan ternak domestik (babi, ayam, angsa, bebek, sapi, kuda, domba, dan sebagainya) jelas merupakan lompatan besar untuk penyakit menular. Sebagian besar penyakit epidemi mematikan yang kita derita –cacar, flu, tuberkulosis, wabah, campak, dan kolera- adalah penyakit zoonosis yang berasal dari hewan peliharaan. Kerumunan sangat penting. Dan berkerumun berarti konsentrasi tidak hanya pada manusia tetapi juga pada hewan peliharaan dan hama "wajib" yang pasti menyertai mereka: tikus, curut, nyamuk, kutu, tungau, dan sebagainya. Sejauh penyakit yang dimaksud disebarkan melalui jarak (batuk, sentuhan, sumber air bersama) atau melalui hama wajib, kepadatan inang itu sendiri merupakan lingkungan yang ideal untuk penyakit epidemi menyebar dengan cepat."

Zoonosis baru terus bermunculan dan menjadi salah satu masalah peradaban modern: ebola, salmonellosis, flu burung, flu spanyol 1918, rabies, dan ratusan penyakit lain. Persis ketika saya menulis naskah ini, zoonosis baru mancul, Covid-19. Populasi kecil manusia menjamin ekosistem yang lebih sehat, dan perpecahan atau perpindahan penduduk adalah "obat" dari pandemi. Kisah-kisah pendirian kampung di Kalimantan biasanya banyak yang menyinggung mengenai keberadaan pandemi lokal.

Keempat, kebutuhan akan lahan baru yang lebih subur untuk ladang berpindah. Scott (2009:190-199) berpendapat bahwa bentuk pertanian padi lahan basah melayani negara dan kepentingan negara, sementara ladang berpindah (sebagian besar padi lahan kering) melayani dunia "anarkis" orang-orang di dataran tinggi Asia Tenggara. Ladang berpindah merupakan bentuk pertanian yang secara fiskal bersifat steril. Ia beragam, tersebar, sulit dipantau, sulit dikenakan pajak atau disita. Para peladang sendiri tersebar, sulit diawasi, sulit dikumpulkan untuk kerja paksa atau wajib militer. Ia dengan demikian mengklaim bahwa pilihan ladang berpindah terutama adalah pilihan politik: "Dari berbagai pilihan subsisten yang tersedia bagi para petani, perladangan berpindah, berdasarkan hambatan (gesekan) yang ditempatkannya di jalan perampasan, adalah pilihan yang paling umum untuk menangkal negara" (Scott, 2009:195).

Vlekke (2018:11-12) juga menegaskan bahwa kondisi geografis dan klimatologis suatu wilayah hingga batas tertentu telah menentukan perkembangan bentuk organisasi sosial di nusantara. Suhu di Jawa yang panas dan merata, tanah vulkanik, wilayah dengan curah hujan tidak terlalu banyak tapi cukup memadai untuk mencegah kekeringan, sangat cocok untuk penanaman padi lahan basah. Pertanian lahan basah seperti itu membutuhkan masyarakat yang tertata dengan baik. Hal ini memungkinkan perkembangan peradaban dengan pesat, yang ditandai dengan kemunculan suatu tata sosial yang jelas, karena bentuk pertanian

ini menuntut kerja sama erat semua penduduk desa yang masing-masing berada di bawah kepemimpinan bersama.

Situasi ini sangat mendukung proses domestifikasi secara permanen di desa-desa yang dikelilingi oleh sawah. Dalam kasus di nusantara, Jawa menjadi tempat ideal bagi peradaban Hindu untuk membangun monumen raksasa, tempat kedudukan raja-raja paling kuat serta lokasi dimana kemudian Belanda memutuskan untuk menjadikannya sebagai pusat pemerintahan. Hanya melalui pertanianlah peradaban mula-mula dapat dibangun. Kenyataannya, kebudayaan berasal kata Sansekerta *budhaya*, yang merupakan bentuk jamak untuk *bodhya* atau *budhi*, yang artinya "berkaitan dengan akal". Lebih lanjut lagi, kata budidaya berarti ikhtiar atau upaya menggunakan akal, yang berkonotasi terhadap "budaya pertanian." Bukan suatu kebetulan jika hal yang sama berlaku pada *culture* (budaya) dalam bahasa Inggris yang berasal dari bahasa Latin *cultura* yang berarti "menanam" atau "menumbuhkan" (*agriculture*).

Kesultanan Brunei sangat menggantungkan dirinya pada orang-orang Melanau di pesisir yang secara ekstensif telah membudidayakan sagu, sehingga pada abad 19 saja ada lima pemukiman Melanau yang memenuhi lebih dari setengah kebutuhan dunia saat itu. Bisa dibilang bahwa Brunei lebih tergantung pada sagu karena ia lebih tersedia ketimbang beras. Produksi beras di dataran tinggi berada jauh dari jangkauan kekuasan Brunei dan komunitas penghasil sagu yang menetap secara permanen, apalagi di pesisir, juga lebih mudah dikendalikan daripada para peladang berpindah yang merepotkan di pedalaman (Walker, 2016). Kenyataannya, pada abad 18, suku-suku yang memiliki sawah dan mengandalkan sagu adalah suku yang takluk pada Brunei ketimbang suku yang melakukan ladang berpindah.

Berbeda dengan padi lahan basah, padi ladang merupakan bentuk penanaman lahan kering yang lebih sederhana, yang tidak memerlukan hierarki dan struktur sosial yang rumit untuk men-

dukungnya. Dan meskipun pada kebanyakan suku, hutan adalah milik bersama, ladang-ladang ini menjadi tanggung jawab tiap rumah tangga. Ini jelas mempersulit negara dalam memeras pendapatan yang besar per desa. Jika pun Kesultanan Melayu berhasil menundukkan suku-suku Dayak, umumnya mereka tidak menarik upeti beras berdasarkan pemukiman atau rumah panjang, tetapi berdasarkan tiap pintu (*lawang*) rumah tangga.

Peradaban atau negara oleh karena itu tidak akan muncul dari suku-suku nomaden, melainkan dari masyarakat budidaya pertanian, khususnya sawah, bukan yang berladang:

> "Siklus ladang berpindah sungguh berpengaruh terhadap nilai dan kehidupan sosial bagi mereka yang menerapkannya. Karena kampung ladang berpindah butuh kira-kira sepuluh kali labih banyak lahan untuk digarap, kepadatan populasi di wilayah ladang berpindah lebih rendah ketimbang wilayah sawah perennial... kampung ladang berpindah biasanya terbatas hingga ukuran beberapa ratus orang. Sampai kekuatan baru datang ke Asia Tenggara pada abad sembilan belas, dunia kampung kecil tatap muka itu, yang membuka hutan yang luas, menjadi masyarakat yang cukup egalitarian, yang tidak menyisakan tempat bagi raja..." (Steinberg, 1987:23).

Meski begitu, tidak tepat untuk memandang bahwa padi teririgasi dan padi lahan kering sebagai sebuah dikotomi ekstrem yang ditempatkan secara sosial sebagai instrumen pendukung masyarakat anarkis dan masyarakat dengan negara. E.N. Anderson (2016:188) berpendapat bahwa padi lahan basah tidak secara eksklusif menjadi alat yang hanya menunjang negara. Wilayah padi lahan basah juga dapat secara efektif dipantau, diintegrasikan, diorganisir dan diatur sebagai unit-unit, tapi di saat bersamaan juga dapat melayani kepentingan orang-orang yang independen di dataran tinggi sebagaimana bentuk pertanian juga mel-

ayani negara. Penanaman padi macam ini memungkinkan orang-orang untuk membangun populasi yang padat dan memberi makan pasukan pertahanan dalam jumlah besar. Menurutnya, padi lahan basah mendukung populasi skala besar yang luas di Asia Tenggara, yang secara sukses dapat melawan penundukkan negara selama berabad-abad. "Kepulauan nusantara juga terbagi dalam banyak masyarakat non-negara berukuran sedang yang menanam padi lahan basah seperti Minangkabau dan Batak di Sumatra dan Toraja di Sulawesi" (Steinberg, 1987:24). Jadi, meski perladangan berpindah khas masyarakat anarkis, bukan berarti sawah khas masyarakat bernegara.

PELADANG MEMBAKAR LAHANNYA. MEREKA KERAP DITUDUH SEBAGAI PENYEBAB KABUT ASAP OLEH PEMERINTAH.

Yang tidak dapat dielakkan adalah, suku-suku pedalaman, jika ditaklukkan, selalu punya pilihan untuk kabur lebih jauh ke pedalaman, menikmati kebebasan mereka karena tidak perlu terikat dengan sawah untuk padi yang teririgasi yang cenderung per-

manen. Satu lahan padi ladang berguna untuk satu kali masa tanam (satu tahun), meski hari ini terkadang saya menemukan ladang yang ditanami dua kali. Setelah itu, ladang dapat ditinggalkan. Ketika lahan sekitar semakin tidak subur, mereka berpindah membuka kampung dan ladang baru. Ini membantu suku-suku pedalaman terus terhindari dari negara yang mencoba menjangkau mereka dan sekaligus memberikan hutan kesempatan untuk meliarkan dirinya (*rewilding*). Untuk membuat Dayak jadi beradab (yang berarti menaklukkanya), sejak lama Kesultanan Melayu, negara kolonial hingga negara-bangsa Indonesia selalu mencoba membuat pemukiman suku Dayak terdomestifikasi: suku-suku taklukan harus melaporkan perpindahan kampung, atau sebisa mungkin berpindah ke wilayah yang mudah terjangkau oleh negara atas nama "pelayanan".

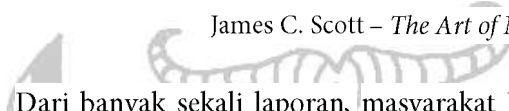
Konsekuensi logisnya adalah, kemampuan untuk berpencar dan berpindah telah memberikan masyarakat anarkis di pedalaman Kalimantan kapasitas tidak hanya untuk menghindari pembentukan dan penaklukan negara, tetapi juga mencegah dan membubarkannya. Sangat masuk akal bahwa bukti peradaban di antara orang pedalaman hanya merujuk pada kebun buah yang jadi tanda bekas kampung, tiang-tiang rumah panjang dengan ukirannya yang telah lapuk, kanal-kanal saluran air, kepingan-kepingan guci di hutan, atau terkadang satu dua buah patung batu yang tampaknya bukan milik mereka tetapi peninggalan dari masyarakat lain yang lebih kuno yang terpengaruh Hindu atau Buddha. Bukti paling kuat dan melimpah dari peradaban orang Dayak adalah dongeng.

Masyarakat Dayak tidak dirancang untuk membangun peradaban, sebesar apapun orang-orang Dayak hari ini berusaha keras akibat rasa tidak mau kalah dengan Borobudur atau Piramida Mesir, sesuatu yang dulu leluhur mereka memang tidak kehendaki. Pada banyak kasus, arsitektur raksasa kuno sering dibangun di atas tulang-belulang (terkadang sungguhan). Orang-orang Da-

yak tidak perlu sakit hati ketika dibilang mereka tidak memiliki "peradaban maju". Dari dulu kemajuan menyaratkan kepatuhan pada otoritas yang berarti "disatukan" atau "sama". Itu mengapa masyarakat tanpa negara selalu bermekaran ragam warnanya, dalam hal paling mencolok adalah bahasa. Satu suku Dayak di Kalimantan bisa tidak paham bahasa suku Dayak yang lain.

Ketika orang-orang Dayak beberapa abad terakhir menerima label "Dayak" itu, mereka telah selangkah menuju keseragaman, proses yang sama juga terjadi saat kita menjadi "Indonesia". Memang, negara dengan peradaban besar menyaratkan proses homogenisasi. Kekuasaan tidak dapat bekerja dengan baik jika taklukannya beragam. Setidaknya, kesatuan organisatoris itu harus berpijak pada bahasa. Contoh di Alkitab mungkin familiar. Jika pembaca memeriksa kembali kisah mengenai menara Babel, manusia sedang berupaya membangun kota dan peradaban. Tapi Tuhan tahu cara menggagalkannya: "Mereka ini satu bangsa dengan satu bahasa untuk semuanya. Ini barulah permulaan usaha mereka; mulai dari sekarang apapun juga yang mereka rencanakan, tidak ada yang tidak akan dapat terlaksana. Baiklah Kita turun dan mengacaubalaukan di sana bahasa mereka, sehingga mereka tidak mengerti lagi bahasa masing-masing."[88]

Sederhananya, jika orang Spanyol hendak menjajah Filipina, pertama-tama mereka harus memastikan bahwa perintah mereka dipahami. Karena tanpa sekolah, syarat jadi Melayu itu tidak hanya memeluk Islam, tetapi juga memahami Bahasa Melayu, bahasa perdagangan di Nusantara. Belanda juga mengajarkan bahasa mereka, sebagaimana pendidikan Bahasa Indonesia diajarkan saat ini. Benar bahwa pendidikannya negara adalah instrumen penjajahannya negara pula.

---

[88] Lihat Kejadian 11:1-9. Jika direfleksikan kembali, Tuhan memang berupaya membubarkan rencana pembentukan negara. Ketika Israel hendak membentuk negara, Tuhan sedih. Lihat 1 Samuel 8:6-7.

KAYAU

"Tradisi keganasan, kebiadaban, dan khususnya perburuan kepala, yang tampaknya, sebenarnya dipromosikan oleh orang-orang tanpa negara tertentu untuk mencegah masuknya negara ke dalam wilayah mereka."

James C. Scott – *The Art of Not Being Governed*

Dari banyak sekali laporan, masyarakat Dayak digambarkan pada umumnya damai dan ramah (pembunuhan terhadap sesama penghuni rumah panjang sangat jarang terjadi). Perburuan kepala biasanya dilakukan dengan menyerang suku musuh yang jaraknya mesti ditempuh berhari-hari dari kampung mereka sendiri. Yang jelas, itu tidak pernah terjadi dengan kampung atau suku tetangga yang berdekatan. Permusuhan antar suku bisa terjadi sangat lama, tetapi konfrontasi fisik terjadi dengan intensitas yang rendah, cenderung dihindari, dan diputuskan dengan sangat hati-hati. Pemotongan kepala merupakan hasil dari terjadinya sebuah perang dan bukannya penyebab perang. Perang dan perburuan kepala di antara orang-orang Dayak terkadang bisa berdarah-darah, tetapi sebagian besar waktu hanya sekelompok kecil kawanan yang menyusup ke wilayah musuh, lalu menyergap individu atau kelompok musuh mereka di sungai terdekat atau ketika mereka pergi ke ladang. Kekhawatiran akan serangan balasan sering muncul dari suku-suku yang telah melakukan misi pengayauan, dan dilaporkan bahwa mereka yang berhasil memenggal kepala di luar rencana terkadang diceritakan lari terbirit-birit karena takut ketahuan dan dikejar. Misi perburuan kepala perlu dipersiapkan bertahun-tahun, atau lebih lama, walau biasanya memakan waktu tiga bulan (lihat Rutter, 2017:448-449; Hose, 1903a; Brooke, 1842:19; Ida, 1855; Mally, 2015; Lumholtz, 1920a: 87 & 1920b:253-254). Secara keseluruhan, praktik yang dituduh barbar itu dilakukan orang Dayak tidak secara sembarangan.

Bagi sebagian besar kelompok suku yang berbeda, tengkorak kepala musuh adalah objek pemujaan, berkah bagi kampung, dan semacam pengorbanan bagi leluhur. Tetapi maksud dari pengayauan ini begitu beragam sehingga antar suku, bahkan antar rumah panjang dalam satu suku bisa berbeda. Satu ekspedisi perburuan kepala bisa dimaksudkan untuk beberapa tujuan secara sekaligus. Tujuan-tujuan ini telah dirangkum dalam berbagai kategori oleh Markus Mally (2015) sebagai berikut:

Pertama, masalah perkabungan. Salah satu alasan yang paling sering dijelaskan untuk ekspedisi pengayauan adalah persyaratan kepala kampung untuk menghentikan larangan berkabung di kampung untuk orang penting. Kepala yang dipenggal akan menghentikan perkabungan karena dipandang meredakan kemarahan almarhum terhadap yang masih hidup. Selain itu, korban menemani jiwa almarhum dan kepala budak disediakan untuk almarhum di alam baka. Orang Iban percaya bahwa hanya dengan memenggal kepala maka roh orang yang telah meninggal dapat terbebaskan dari dunia ini, dan sepenuhnya bersatu dengan alam baka mereka. Sementara Ngaju percaya bahwa beberapa kepala atau darah tumbal dibutuhkan untuk menyeimbangkan kekacauan tatanan kosmik seperti semula, yang diakibatkan karena meninggalnya orang penting. Kepala yang masih segar, khususnya pada masa perkabungan kepala suku yang penting, sangat dikehendaki.[89]

Kedua, kemakmuran serta kesuburan tanaman dan perempuan desa. Bagi Dayak Kayan, setiap perpindahan ke wilayah baru membutuhkan kepala baru untuk memastikan kemakmuran dan kesuburan di pemukiman baru. Di antara Rungus Sabah,

[89] Walau demikian, kepala lama yang sudah kering atau tengkorak yang berasal dari suku lain yang bersahabat atau dibawa dari beberapa benteng Inggris di Sarawak, dapat melayani beberapa tujuan ritual untuk mengakhirnya masa berkabung. Diketahui bahwa di salah satu benteng, kepala-kepala kering diberi nomor, dipinjam sesuai keperluan adat, kemudian dikembalikan.

kepala dari korban manusia atau dari budak yang dibeli dari Muslim pesisir, kadang-kadang digunakan untuk upacara kesuburan bagi perempuan mandul. Masyarakat Dayak Bidayuh meyakini bahwa dengan berburu kepala, padi mereka tumbuh dengan baik, hutan penuh dengan hewan liar yang memungkinkan anjing mereka berhasil menangkap hewan buruan, sungai dipenuhi ikan, juga memberikan kesehatan kepada orang-orang dan untuk memastikan kesuburan bagi para perempuan. Para pemimpin Dayak Kenyah di hulu sungai Baram menjamin kesejahteraan komunitas dalam bentuk gong, babi, binatang buruan, hasil panen yang melimpah, dan apa pun yang diinginkan orang Kenyah dengan cara berburu kepala. Diasumsikan bahwa roh akan marah dan menghukum mereka dengan penyakit dan kematian jika mereka tidak mendapatkan kepala.

Ketiga, status dan ekspansi ke wilayah yang baru. Misi pengayauan menawarkan kemungkinan untuk memenangkan kemasyhuran dan status individu. Ngaju, memiliki dua tujuan yang berbeda untuk pengayauan, yaitu untuk membalas dendam pembunuhan (misalnya pembunuhan kerabat), dan pengayauan untuk meminjam darah manusia untuk mendapatkan prestise pribadi. Kenyah di Long Nawang (hulu Sungai Kayan), dan beberapa suku lain di barat laut Kalimantan dan Sarawak utara, ekspedisi pengayauan yang sukses diperlukan untuk mengadakan pesta *mamat* besar, yang menyertai inisiasi seorang ke dalam sistem bertingkat status mereka, yaitu *suhan*. Di antara Dayak Kelabit, pengayauan terutama terkait dengan aristokrasi dan kepemimpinan. Namun, dengan mengambil sebuah kepala, orang-orang kelas bawah dapat meningkatkan prestise pribadi mereka dan posisi sosial keluarga mereka, asalkan tidak ada orang dalam posisi sosial yang lebih tinggi yang tersinggung oleh tindakan ini. Memiliki kepala bukanlah prasyarat yang diperlukan untuk pernikahan, tetapi perempuan melihat mereka yang berpartisipasi

dalam misi pengayauan sebagai yang lebih jantan dan dengan demikian sebagai suami yang sangat diinginkan.

Keempat, kesehatan. Semua jenis penyakit dan wabah disebabkan oleh roh-roh jahat, yang cara terbaik untuk menenangkannya adalah dengan menggunakan tengkorak yang baru. Untuk kelompok etnis Mahakam hulu, kehadiran kepala di kampung memaksa roh jahat untuk pergi. Setelah itu kampung menjadi bersih dan bebas dari penyakit. Sebaliknya, jika tidak ada kepala yang dibawa pulang, kampung dapat dihukum oleh roh-roh tersebut dengan wabah penyakit. Bagi orang-orang di wilayah Sadong di Sarawak, perayaan untuk kepala baru dianggap memberikan kesenangan tertinggi kepada para leluhur yang diundang dan karenanya menjadi cara yang paling mungkin bagi mereka untuk mendapatkan berkah kesehatan dan kemakmuran sebuah desa.

Kelima, pembuatan rumah panjang yang baru. Untuk memastikan kekokohan strukturnya, Dayak Berawan menggantungkan kepala di tiang pertama rumah panjang baru untuk memastikan kedamaian bagi penghuninya. Kenyah di Apo Kayan menjelaskan persyaratan untuk kepala sehubungan dengan membangun rumah panjang yang baru. Kayan dari daerah Mahakam membutuhkan kepala segar untuk mengangkat berbagai pantangan yang harus dilalui selama tahap pembangunan rumah panjang baru, dan setidaknya di distrik Pensiangan Sabah, ekspedisi pengayauan adalah kebiasaan setelah rumah panjang baru selesai dibangun. Dayak di Sabah, dilaporkan memiliki persyaratan untuk menguburkan kepala di bawah tiang tengah sebuah rumah baru untuk menenangkan roh-roh tanah yang marah karena telah terganggu oleh kegiatan para pembangun rumah.

Hingga hari ini, sebenarnya orang-orang di kota besar di Kalimantan masih was-was dengan apapun yang berbau pedalaman. Ada banyak mitos urban untuk tidak mengganggu perempuan Dayak jika tidak ingin penis hilang, atau berhati-hati mene-

rima makanan yang mungkin sudah diberi mantra, menjaga omongan dst. Seluruh mitos ini adalah warisan ketakutan kultural tentang suku barbar, primitif, haus darah dan suka berperang di pedalaman. Bahkan ketika terjadi kerusuhan etnis Sampit yang meluas ke kota saya, ibu saya dan adiknya begitu ketakutan dengan kerabat Dayak mereka dari "udik". Ketika dalam suatu perjalanan kami menggunakan mobil yang sering dicegat dijalan, kami aman karena sesama *uluh itah* ("orang kita"). Tapi keduanya ketakutan menjadi korban penggal salah sasaran. Saya terlalu muda untuk paham situasi tersebut, tapi seiring dewasa saya paham bahwa ketakutan ini mestinya berasal dari pandangan lawas bahwa suku-suku pedalaman itu biadab.

Di Eropa, istilah "barbar" sendiri sebenarnya merujuk pada nama kelompok etnis Berber (Imazighen) di Afrika Utara dan Afrika Barat. Pada abad 18 dan 19, istilah "dayak" juga digunakan sebagai istilah yang berkonotasi negatif dan merendahkan. Di seluruh dunia, berbagai sebutan semacam itu ada, dan biasanya merujuk pada manusia yang dianggap tidak beradab atau primitif. Penggunaannya biasanya diterapkan sebagai generalisasi berdasarkan stereotip populer terhadap anggota suatu bangsa yang dinilai oleh beberapa orang sebagai kurang beradab atau tertib. Ini dapat ditelusuri hingga waktu yang sangat lampau. Menariknya, kesamaan seluruh stereotip ini adalah bahwa ia dihasilkan atau bersumber dari masyarakat beradab, masyarakat pedagang dan pasar, di kota, dan yang berbasis negara. Yang barbar itu selalu suku anarkis.

Perburuan kepala dan pembajakan, serta bayangan mengenai sifat-sifat buas masyarakat pedalaman yang ada di kebanyakan kepala orang-orang pesisir, telah menyebabkan teror dan rasa takut yang sifatnya regional. Ini berpengaruh khususnya kepada kesultanan Melayu dan para pedagang. "Sejak lama, orang Dayak tidak dapat ditaklukkan, entah karena yang berkuasa takut mendatangi daerah-daerah mereka, atau karena sebab-sebab lain, ma-

ka hidup mereka tidak dapat dikuasai, dan mereka bebas tidak bayar pajak dan sebagainya" (Hermanu, 2010). Ini tidak sepenuhnya salah.

TENGKORAK KEPALA TERGANTUNG DI BERANDA RUMAH PANJANG (KITLV).

Beberapa laporan zaman kolonial menunjukkan bagaimana rasa takut ini bekerja. Rute perjalanan Ida Pffeifer (1855:144) di Kalimantan pada 1852 dimulai dari Sarawak. Dari situ ia melewati daerah yang ia sebut "*die unabhängigen Dayaks*" ("Dayak independen" atau Dayak *mardaheka*) di Batang Lupar, kemudian singgah di Sintang, dan Pontianak, lalu disambut di Landak oleh Panembahan Gusti Muhammad Aliuddin. Panembahan kaget pas tahu kalau ada pelancong perempuan kulit putih melewati daerah Dayak *mardaheka*, melihat kepala segar yang baru dipenggal,

dan tetap selamat. Ida mengisahkan bahwa orang-orang Melayu tidak percaya jika dirinya tidak memiliki kesaktian tertentu:

> "Yang paling mengejutkan sang pangeran adalah bahwa saya bisa melewati negeri orang Dayak yang merdeka dengan selamat. Dia mengira saya pasti berada di bawah perlindungan ilahi yang langsung dan khusus, dan pada kenyataannya lebih dari sekadar makhluk fana biasa; dan gagasan ini, untungnya mungkin bagi saya, saya temukan berlaku di banyak tempat, juga di kalangan orang Muslim serta di antara negara-negara yang lebih kasar. Beberapa orang mengira saya sedang mencari arwah kerabat yang meninggal, dan beberapa menganggap saya sebagai semacam orang setengah suci, -sebuah gagasan yang tidak diragukan lagi berfungsi sebagai perlindungan bagi saya (Ida Pffeifer, 1855:144)."

Sementara ketakutan itu berasal dari pesisir, penduduk pedalaman tampak malah menikmati hasil ketakutan tersebut. Konteksnya sama seperti ditulis Ibn Khaldun dalam karyanya *Muqadimmah* saat mengomentari suku-suku nomaden: "kebiadaban telah menjadi karakter dan sifat mereka. Mereka menikmatinya, karena itu berarti kebebasan dari otoritas dan tidak tunduk pada kepemimpinan. Watak alami seperti itu adalah negasi dan antitesis peradaban."

Terlepas dari tujuan-tujuan ritual, pengayauan menyediakan alasan pragmatis bagi orang Dayak. Berhasil mendapatkan kepala akan membuatnya menjadi kesatria yang ditakuti, dihormati, atau menjadi idaman perempuan. Seringkali, pengayauan terjadi tidak semata-mata dalam misi-misi yang diadakan khusus untuk itu, tetapi juga dalam perang, penjarahan dan pembajakan. Dalam perang, tawanan dipenggal atau dijadikan budak, nasib serupa terjadi bagi para penduduk pesisir dan pedagang yang malang. Dayak *mardaheka* yang dimaksud oleh Ida Pffeifer adalah

Iban, yang pada pertengahan abad 19, masih jadi salah satu suku paling ditakuti di sebelah utara Kalimantan dan sepenuhnya otonom dari kesultanan manapun. Mereka sering menjarah taklukan Brunei hingga Sambas, membajak kapal dagang dan menyerang suku-suku lain. Rasa takut terhadap pembajakan oleh Dayak *mardaheka* lainnya (Dayak Ot Danum) juga dicatat Von Kessel (dalam Veth, 1854:50) : "Mereka yang bertempat tinggal di sungai Lekawai dan Ambalau begitu memusuhi Sintang sehingga tidak ada pedagang dari sana yang berani masuk ke wilayahnya, bahkan tidak jarang mereka merampok dan menjarah kampung-kampung Melayu di sepanjang Melawi." Setidaknya di Sarawak, Hose (1912b:261) pernah menyinggung soal perluasan kawasan Sarawak ke tempat yang mana sebelumnya, "otoritas Sultan tidak pernah dijalankan, dan telah ditutup untuk perdagangan dan penghancuran orang Melayu, karena ketakutan terhadap orang Kayan."

Saya mengusulkan bahwa perang suku dan perburuan kepala juga perlu dilihat sebagai latihan perang suku pedalaman. Sebagai masyarakat tanpa negara, mereka tidak punya tentara profesional terlatih yang disiapkan untuk berperang. Tetapi karena perburuan kepala, mereka tidak butuh tentara: mereka mampu melindungi diri mereka sendiri. Di tambah dengan hambatan geografis, kapasitas yang luas untuk mengenal hutan, dan kemampuan untuk menyergap, ini memberikan Dayak kendali langsung untuk mencegah pencaplokan suku lain dan negara.

Bukan kebetulan bahwa praktik perburuan kepala juga dilakukan oleh beberapa masyarakat Austronesia tanpa negara di nusantara (misal, Batak di Sumatra, Seram di Maluku, Toraja dan Minahasa di Sulawesi) yang tidak atau hanya sedikit terpengaruh indianisasi. Banyak laporan Eropa tentang Batak yang melakukan praktik kanibalisme, misalnya kepada orang tua yang tidak sanggup lagi bekerja atau sebagai hukuman terhadap kriminal. Meski begitu, seorang geologis Jerman, Franz Wilhelm Junghuhn

(1847), yang mengunjungi Batak pada 1841, menyatakan bahwa orang Batak melebih-lebihkan kecintaan mereka pada daging manusia untuk menakut-nakuti penjajah. Hirosue (2005) menyatakan bahwa para kepala suku Batak paham bahwa orang Eropa takut akan reputasi kanibal Batak di pedalaman, dan dengan demikian menciptakan cerita sebagai bukti kredensial mereka sebagai orang Batak "asli".

Di Kalimantan, justru suku-suku paling merdeka dari kesultanan adalah suku yang dikenal paling beringas dan kejam. Sebagai "masyarakat prajurit" (*warrior society*) -sebutan para sarjana bagi para masyarakat dengan kebiasaan berperang- menenteng senjata tajam adalah simbol otonomi Dayak yang diperhatikan dengan jeli oleh pelaut Inggris, Frank Marryat (1848:99): "orang Melayu yang bermukim di pesisir Borneo... diperintah secara terpisah baik oleh seorang pangeran atau sultan kecil. Hukum mereka jauh lebih dihormati ketimbang di negeri [Dayak] dimana setiap orang bersenjata dan berprofesi sebagai penyamun."

Semakin kuat stigma negara tentang kekerasan, kriminalitas, barbar, atau sarang bandit suatu wilayah, sebenarnya semakin merdeka wilayah tersebut dan penduduknya. Sebagai contoh, distrik Exarchia di Athena, Yunani, juga telah menjadi wilayah dimana hukum tidak bekerja secara efektif karena sejak lama menjadi pusat berkumpul para anarkis, komunis dan anti-fasis. Mereka menyerang dan membakar kantor partai politik, bank dan pos keamanan, sehingga dalam basis harian tempat ini dapat dikatakan sebagai wilayah tanpa hukum. Meski begitu penduduk di tempat ini sangat artistik: seniman dimana-mana dan grafiti serta mural menghiasi kota dan parkir beraspal dihancurkan jadi taman publik. Secara berkala para anarkis berparade membawa pistol untuk mengusir sindikat narkoba. Mereka juga membuka dapur umum untuk makan gratis bagi tunawisma dan menduduki gedung kosong sebagai penampungan para migran dari Timur Tengah (oleh para fasis wilayah ini disebut Exarchistan). Mereka

membuka kedai swakelola, klinik gratis dan perpustakaan. Polisi tidak akan masuk ke Exarchia tanpa disambut dengan molotov cocktail yang menyala-nyala.[90] Bagi negara, Exarchia adalah wilayah di luar kendali mereka, dan citra-citra yang lahir serta narasi yang direproduksi media pro-pemerintah jelas mencerminkan sikap pemerintah yang gagal mengendalikan taklukannya.

PENUTUP

Orang-orang Eropa menganggap bahwa peradaban mereka rasional sebab mereka mengerti latar belakang segala fenomena harian dari nilai dan praktik mereka. Tetapi kadang, masyarakat Timur juga dapat menganggap bahwa peradaban Barat itu aneh. Dayak Punan menganggap tidak berbagi dan pelit sebagai kejahatan terbesar dalam masyarakat mereka. Mereka kaget bahwa antroplog Amerika menjelaskan bahwa kikir dan mengumpulkan kekayaan tidak hanya dihargai tetapi dianjurkan di dalam masyarakat mereka. Hanya karena ada pola pikir "tak terjelaskan" dari kepala orang Eropa, bukan berarti hal itu irasional. Pada akhirnya, siapa yang bingung jika bukan orang Eropa?

Saya mengusulkan untuk memeriksa budaya dengan sikap yang berbeda terhadap kekuasaan. Ada penjelasan atas segala sesuatu, dan hanya karena kita bukan orang yang menjalaninya, bukan berarti itu adalah sesuatu yang tak terjelaskan. Ada konteks dimana pesta-pesta mahal yang menghamburkan kekayaan, perburuan kepala, membaca hati babi, penyihir dan ladang berpindah, adalah kebutuhan yang relevan bagi masyarakat yang merdeka. Untuk melihat "fenomena yang aneh", antropolog Amerika Marvin Harris mengusulkan sesuatu yang ia sebut "materialisme kultural", yaitu pendekatan etik atas pola perilaku manusia

---

[90] Lihat film dokumenter *Love and Revolution* (2018) yang telah tersedia subtitle berbahasa Indonesia di Youtube.

yang berinteraksi dengan kondisi lingkungannya. Dalam *Cows, Pigs, Wars and Witches* [Sapi, Babi, Perang dan Tukang Sihir], Harris menulis:

> "...mengapa banyak adat dan pranata tampak misterius adalah karena kita telah diajari untuk menjunjung tinggi penjelasan 'spiritual' yang rumit atas fenomena kebudayaan, alih-alih penjelasan yang membumi... Saya akan menunjukkan bahwa kepercayaan dan praktik-praktik yang terlihat aneh sekalipun ternyata –melalui pengamatan yang lebih cermat- dipijakkan pada kondisi, kebutuhan, dan aktivitas yang biasa, banal, bahkan bisa dibilang "vulgar". Yang saya maksud adalah solusi banal atau vulgar adalah bahwa solusi itu berakar di bumi dan terbangun dari soal perut, seks, energi, angin, hujan, dan fenomena lain yang biasa dan teraba" (2019:3).

Sistem kepercayaan tradisional Dayak dapat dikata punya kelenturan interpretasi dalam membaca pertanda dan meramal, serta memungkinkan lebih banyak orang untuk punya kapasitas dalam berbagai kemungkinan yang berguna bagi diri dan masyarakat mereka sendiri ketika berhadap-hadapan dengan kekuasaan dari luar atau dari dalam. Berbeda dengan kepercayaan monoteisme yang hari ini cenderung digunakan oleh penguasa untuk membenarkan dan menjalankan kekuasaan mereka terhadap taklukannya, kepercayaan tradisional Dayak malah cenderung berupaya mengatur para penguasa (dan kekuasaan).

Meski terdengar mistis, sebenarnya kita juga perlu melihat unsur kebudayaan Dayak secara politis: karena upaya mempertahankan otonomi inilah maka masyarakat Dayak layak disebut, seperti istilah yang Scott (2009:128) usulkan, sebagai "masyarakat anti-negara" (*anti-state societies*). Istilah "masyarakat tanpa negara" atau "non-negara" memberi kesan bahwa mereka pasif. Seolah-olah, negara itu perkara belum lahir saja dari masyarakat itu

atau bahwa masyarakat itu belum cukup dewasa untuk membangunnya –padahal mereka memang dengan sengaja mencoba mengaborsinya.

Menariknya, akibat praktik penaklukan Eropa, kadang kita juga malah kebingungan dengan kebudayaan kita sendiri. Kita menuduh kebudayaan Barat yang secara seksual vulgar karena menampilkan ketelanjangan. Padahal hampir seluruh masyarakat nusantara dulu bertelanjang dada; kecuali selempang atau tekstil yang dipakai dalam kegiatan penting, sebenarnya pakaian dikenalkan dari luar dan semakin masif digunakan semenjak kolonialisme Eropa (hingga hari ini, TNI AD selalu membawa karung-karung berisi pakaian untuk merebut simpati orang-orang di pedalaman Papua).

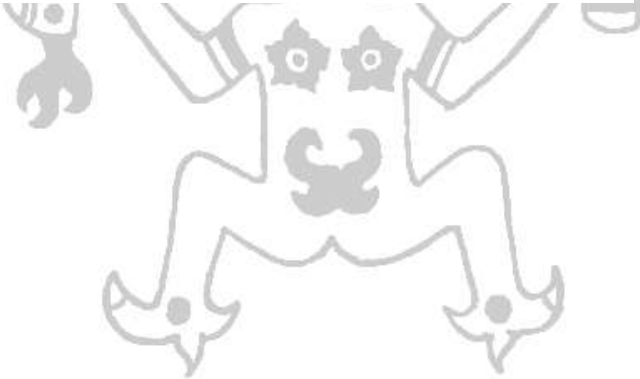
Dari dulu hingga sekarang, di Kalimantan atau Yunani, “barbarisme” adalah istilah penguasa untuk menyebut suku-suku yang berada di luar kendali mereka. Ini berarti otonomi, dan otonomi berarti kapasitas untuk mengatur diri sendiri. Masyarakat yang mengatur diri sendiri jelas lebih sejahtera ketimbang yang ditaklukkan. Wajar jika kemudian Ida (1854:113) menulis: “orang Dayak yang merdeka jauh lebih mewah daripada mereka yang tunduk pada orang Melayu.” Orang Eropa yang memasuki pedalaman pada umumnya mencatat kontras antara Dayak yang jadi budak negara-negara Melayu yang miskin, kurus dan melarat, dengan Dayak *mardaheka* yang gagah, sangar, makmur, mewah, bersenjata lebih baik, punya rumah panjang lebih megah, dst.

Legenda mengenai Tokong yang diajarkan kodok untuk memenggal kepala musuh untuk mendapatkan kemakmuran hingga batas tertentu benar jika kita mempertimbangkan akibat dari rasa takut yang dihasilkan dari praktik tersebut. Negara dan pasar tidak berani mendekat. Pada banyak kasus, memenggal kepala tidak hanya dilakukan antar suku seperti dikira selama ini. Ia punya sasaran: bangsawan, laskar Melayu, pedagang, penarik pajak dan upeti, orang kaya, maupun serdadu Belanda. Ini mencegah

Dayak tunduk pada perintah kesultanan, mencegah mereka diperbudak, dipajaki, digerakkan untuk wajib militer. Ini mencegah negara atau orang asing melakukan eksploitasi atas sumber daya yang sejak awal telah diklaim serta komodifikasi hasil hutan besar-besaran yang mungkin terjadi.

Perusahaan hari ini tidak perlu takut dengan orang Dayak. Perampasan lahan dan perambahan hutan secara legal dapat dilakukan dengan aman tanpa gangguan dari penduduk setempat. Ini adalah hasil pasifikasi dan ekspedisi punitif yang membuat Dayak menjadi warga negara yang "damai," baik, patuh dan penurut. Justru senjata budaya anarkis ini yang dilucuti. Sejak waktu yang sangat lama, negara telah berupaya menyebarkan agama resmi, menghentikan perburuan kepala, mengganggu perladangan dan meminta suku-suku ini berhenti berpindah-pindah agar mudah dipantau dan dikendalikan, ditariki pajak serta mempermudah eksploitasi hasil hutan.

Meski begitu, proses penaklukan atas Dayak butuh waktu yang sangat panjang dan berdarah-darah. Ia akan memakan porsi yang cukup besar dalam pembahasan saya selanjutnya.

BAGIAN 7

Menaklukan Pedalaman

"Orang Dayak adalah orang yang ditakdirkan untuk dikuasai ketimbang menjadi penguasa."

Van J. Vert

rang Dayak Jelai, Pesaguan dan Kendawangan di Ketapang, Kalimantan Barat, memiliki kewajiban untuk secara berkala membayar pajak (*belasting*), mengirim upeti beras dan ternak, serta sepuluh tenaga kerja wajib pada Panembahan Matan secara bergilir tiap enam bulan sekali. Kewajiban perbudakan ini disebut sebagai *kamit* dan berlaku hingga masa Panembahan Muhammad Saunan (1922-1942). Di keraton, mereka mengurus kebun, ternak dan kebutuhan rumah tangga lainnya, termasuk memanggul sang raja dengan tandu dalam perjalanan atau kunjungannya ke daerah. Dalam versi lokal, mereka bekerja begitu keras mengangkut air dari sungai sehingga cawat kulit kayu yang digunakan para budak sampai putus karena tidak pernah kering.

Di antara Dayak Jelai, kewajiban ini dipandang memberatkan. Keluhan utamanya bukan bentuk kerja keras dan ketiadaan upah semata, tetapi karena mereka hanya dapat pulang jika kampung lain mengirimkan tenaga kerja pengganti. Jika para budak yang baru tidak datang, mereka akan bekerja lebih lama

hingga satu atau dua tahun. Ini juga merugikan keluarga asal mereka yang ditinggalkan. Mereka kehilangan tenaga kerja utama dalam perladangan dan khususnya beresiko mengalami perceraian.[91]

Gelisah dengan situasi ini, Damong Kampung Tanjung dari Jelai, Gemalaq Kemisiq, memprotes praktik *kamit* dan mengusulkan pada petugas Belanda yang berkunjung ke Tanjung untuk menghentikannya. Usulan ini disampaikan pada Panembahan yang malah meresponnya dengan meningkatkan jumlah upeti yang mesti diserahkan, menjadi 12 kg beras, 12 kg beras ketan, 12 butir telur dan sepasang ayam yang mesti diserahkan tiap sebulan sekali. Damong-damong yang lalai mengirimkan upeti akan dihukum. Gemalaq Kemisiq mengorganisir beberapa damong kampung dari Pesaguan dan Kendawangan dalam pertemuan di Tanjung untuk menghapus *kamit*. Mereka juga mengadakan ritual *baniat banajar* dan berangkat mengangkut upeti ke Ketapang. Di keraton, Panembahan tidak memberikan respon apapun sehingga Gemalaq Kemisiq menunjukkan rasa memberontaknya dengan tidak hormat berpaling dari Panembahan dan menolak makanan yang disajikan. Panembahan akhirnya menyuruh mereka semua pergi dan semenjak 1932, *kamit* tidak berlaku lagi.[92] Untuk mengenang dan menarik inspirasi dari Gemalaq Kemisiq, namanya digunakan sebagai nama salah satu koperasi kredit (CU) terbesar di Kalimantan Barat.

Gemalaq Kemisiq hanya salah satu bagian dari rangkaian panjang penaklukan dan pemberontakan Dayak di Kalimantan. Sepanjang sejarah, negara Melayu, kolonial dan negara-bangsa yang baru, selalu mencoba menaklukan pedalaman Kalimantan.

---

[91] Wawancara dengan Mulyadi di Tanjung, Jelai Hulu, Ketapang pada 14 Februari 2021.

[92] Lihat *Cerita Rakyat Gemalaq Kemisiq* (2012) oleh Stevanus Djinar.

Proses ini berlangsung selama 2000 tahun. Dalam rentang waktu tersebut, kehidupan masyarakat tanpa negara, yang jadi era paling panjang dalam garis waktu manusia, segera beralih dengan kemunculan negara skala kecil yang dikelilingi oleh wilayah pinggiran tanpa negara yang luas. Perlahan tapi pasti, negara baru muncul dan menaklukan negara yang lama. Semakin lama, negara-negara tersebut semakin besar dan kuat lalu menaklukan wilayah-wilayah disekelilingnya dengan berdarah-darah. Negara seringkali tidak terbentuk begitu saja dalam ukuran raksasa dengan wilayah luas dan penduduk yang tersebar. Satu negara menaklukkan suatu masyarakat, lalu negara baru menaklukan negara lama beserta taklukannya, sembari terus menaklukan wilayah lain dan begitu seterusnya. Sejarah pembentukan negara (*state formation*) bukan maraton, tetapi estafet. Kekuasaan dapat diakumulasi.

Proses ini tidak berlangsung mudah. Takluknya suatu masyarakat pada negara dipicu oleh berbagai hal, misalnya, kebutuhan akan bantuan keamanan yang lebih terorganisir, sehingga suku-suku di pedalaman mengakui otoritas kesultanan atau kolonial Belanda-Inggris. Dalam situasi lain, terkadang karena ketiadaan pilihan atas monopoli dagang di pesisir. Tapi dalam sebagian besar kasus, ini berlangsung melalui ekspedisi militer. Takluk pada negara seringkali tidak bersifat sukarela. Bahkan jika ada kesepakatan, itu karena terbatas atau tidak adanya pilihan. Bagian ini akan memusatkan diri pada pembahasan: bagaimana negara terus berkembang dan masyarakat tanpa negara di pedalaman Kalimantan menyusut dan sepenuhnya takluk melalui sarana-sarana koersif. Oleh karena itu, Bagian 7 ini murni kajian sejarah.

Apa yang akan anda baca di sini adalah sejarah yang sama sekali terlewatkan dalam narasi besar sejarah nasional yang jawasentris. Bahkan dalam literatur lokal, biasanya sejarah kerajaan-kerajaan ini menghilangkan proses penaklukan, dan dibayangkan tiba-tiba punya wilayah kekuasaan yang luas dan taklukan tersebar, tetapi tidak memberikan gambaran bagaimana mereka bisa

mendapatkannya. "Telah dikatakan bahwa sejarah rakyat yang memiliki sejarah adalah sejarah perjuangan kelas. Dapat dikatakan bahwa sebenarnya sejarah rakyat tanpa sejarah adalah sejarah perjuangan mereka melawan negara," ujar Pierre Clastres.

Ada jeda sejarah yang panjang karena saya secara intensif memulainya dari abad 19. Saya tidak dapat dapat mengulas masing-masing suku dan mengamati perkembangannya pada tiap periode sejarah. Terkadang ketika di lapangan, beberapa tetua tahu bahwa mereka takluk pada Banjar atau Ketapang, misal. Tetapi tidak ada yang tahu pasti kapan dan bagaimana mereka takluk. Kecuali penaklukan itu mengakibatkan kerugian besar atas tanah air dan jiwa mereka, atau bahwa ada perlawanan secara berdarah-darah pada sultan, biasanya sejarah penaklukan bukan sesuatu yang ingatannya diwariskan. Saya banyak meringkas sejarah dan fokus pada runtutan pembentukan negara dan penaklukan terhadap pedalaman; meski kerap mengabaikan pertimbangan sejarah dan konteksnya yang lebih luas.

KERAJAAN-KERAJAAN KUNO

Saya perlu ingatkan kembali, bahwa ada beberapa teori tentang Indianisasi dan pembentukan negara di nusantara. Ada yang menyatakan bahwa konsep "negara" telah dikenal bahkan sebelum India masuk (Munoz, 2009). Beberapa menduga telah terjadi migrasi, entah itu damai atau serangan. Tetapi jika migrasi terjadi, maka ini mestinya berpengaruh terhadap perubahan besar-besaran bentuk fisik ras. Sesuatu yang tidak terjadi. Teori paling masuk akal adalah beberapa orang India menikahi keluarga-keluarga pemimpin di nusantara, lalu membawa ide Hindu tentang "raja", sebagaimana kemudian orang Muslim Tamil kelak menikahi keluarga kerajaan Malaka dan akhirnya memulai suatu era yang disebut zaman Melayu. Ini sesuatu yang berjalan dengan damai (Coedés, 1975:22-23).

Coedés (1975:11) dalam kajiannya mengenai Indianisasi tidak menyinggung mengenai "suku-suku terbelakang yang terdorong ke pegunungan dimana Indianisasi tidak dapat mencapai mereka." Suku-suku paling pedalaman, seperti Kayan, Kenyah dan Punan, menunjukkan sedikit pengaruh Indianisasi. Tetapi tradisi dan sejarah lisan suku lain menunjukkan tanda-tanda pengaruh Hindu (dan beberapa bahkan menyebutkan pengaruh Majapahit). Perdagangan hingga abad 14 telah menghubungkan Kalimantan dengan Jawa, Sumatra, Sulawesi, hingga ke Timur Tengah, dan Asia Selatan. Dayak Ma'anyan, suku yang mewariskan genetik dan linguistik yang sama pada orang-orang di pedalaman Madagaskar, masih memiliki kisah lisan mengenai serangan Majapahit pada masa kejayaan dan kemakmuran Nan Sarunai. Upacara pembakaran mayat; kesamaan linguistik; status sosial seperti bangsawan dan panglima; sejarah tertulis dari Kesultanan Banjarmasin dan sejarah lisan dari Ma'anyan sendiri, mendukung kenyataan bahwa dulunya mereka terindianisasi. Pembakaran mayat, gelar-gelar dan istilah religius di beberapa suku lain juga menunjukkan pengaruh dari India.

Dayak Kantu' Empenang di Kalimantan Barat punya kisah mengenai orang keling yang pernah tinggal di antara mereka. Dikisahkan, orang Keling terlihat seperti orang Kantu' sendiri, tetapi mereka "menyimpan api di peralatan dari tembaga; mempunyai kulit berwarna kuning dan mengenakan pakaian kuning; mereka bisa mendapatkan benda berharga tanpa perlu bekerja untuk mereka; dan mereka dikatakan juga memiliki kekuatan supernatural lain." Kantu' menyerap pernikahan adat dari mereka, khususnya menerima tanda pinangan pada perempuan dan mengantar tunangan perempuan pada keluarga laki-laki. Mereka membantu Kantu' ketika berperang dengan Iban, tetapi kemudian mereka pergi –beberapa mengatakan mereka ke Majapahit di Jawa- sembari berjanji bahwa ketika mereka perang dan membutuhkan bantuan, orang Kantu' tinggal memanggil mereka den-

gan teriakan perang dan pukulan gendang (Dove, 2012:ix). Jika pun mereka benar adalah Majapahit, ada kemungkinan bahwa sebagian dari rombongan ini adalah orang keling, atau mereka disebut keling karena Kantu' masih punya ingatan tentang interaksi mereka dari zaman yang lebih kuno untuk menyebut "orang-orang asing" sebagai keling.

Informasi yang begitu minim mengenai Kerajaan Brunei kuno mesti didapatkan dari berbagai dokumen Kekaisaran Cina, seperti *Taiping Huanyu Ji* (太平環宇記) yang mencatat hubungan diplomatik dan upeti yang dikirimkan ke Kekaisaran Cina pada 978 dan terus berlanjut hingga 1225 pada masa dinasti Song (lihat Kurz, 2014; Aung-Thwin & Hall, 2011). Tetapi kita tidak dapat menemukan banyak petunjuk soal kerajaan yang disebut sebagai "Po-Li" ini, sebagaimana kerajaan yang disebut sebagai Tanjungpura di Kalimantan Barat (beberapa mengklaim itu di Kalimantan Selatan).

Ada satu kerajaan lagi di Kalimantan Timur. Dalam prasasti-prasasti (disebut *yupa*) abad ke-4 dan ke-5 yang ditulis dengan huruf Pallawa dalam Bahasa Sansekerta, kita bisa mengetahui bahwa pemimpin pertama Kutai (nama ini berasal dari sejarawan) adalah Kudungga dengan gelar Maharaja Kudungga Anumerta Dewawarman. Beberapa sejarawan Indonesia yakin bahwa nama Kudungga bukan berasal dari India. Mereka menemukan bahwa nama serupa, Kadungga, terdapat di Bugis. Kemiripan nama ini dianggap tidak hanya kebetulan, karena di Sulawesi Selatan juga ditemukan beberapa prasasti yang mirip dengan yang ditemukan di Kutai (Poesponegoro, 1993; Coedés, 1975). Kudungga dipercayai pada mulanya adalah seorang pemimpin suatu komunitas lokal di Kalimantan. Anaknya, Aswawarman, kemudian menjadi raja pertama Kutai, yang diteruskan oleh cucunya, yang dianggap paling jaya dan termahsyur, Mulawarman. Adopsi budaya Hindu telah membuat keberadaannya menjadi tercatat dalam sejarah. Salah satu *yupa* yang mencatat kerajaan ini, dibuat

untuk menghormati kedermawanan Raja Mulawarman memberikan 20 ribu ekor sapi kepada brahmana.

Tetapi baik Brunei dan Kutai kuno tidak memberikan banyak petunjuk soal bagaimana perluasan wilayah dan penaklukan di sekitarnya. Satu-satunya catatan tentang penaklukan ke pedalaman terdapat dalam *Hikayat Banjar*. Dikisahkan, Ampu Jatmika, seorang pedagang dari India (versi lain dari Kediri), mendirikan Negara Dipa, pendahulu Banjarmasin. Untuk membenarkan kekuasaannya, ia membangun sepasang patung kayu cendana yang ia sembah. Ampu Jatmika kemudian memerintahkan Aria Magatsari untuk menaklukan wilayah Batang Balangan, Batang Tabalong, dan Batang Pitap, sementara Tumenggung Tatah Jiwa dimintanya untuk menaklukkan Batang Alai, Batang Amandit, Batang Labuan Amas, serta penduduk perbukitannya. Negara Dipa dari masing-masing tempat tersebut mendapatkan dua ribu orang sebagai penduduk barunya beserta kewajiban upeti yang mesti diserahkan tiap tahun (Rosyadi, dkk., 1993:14-16).

ALAM MELAYU

Ketika kekuasaan Majapahit semakin melemah pada akhir abad 15, Parameswara mendirikan Kesultanan Malaka di Semenanjung Melayu dengan restu dari dinasti Ming Cina. Ia memeluk Islam dan mengganti namanya menjadi Iskandar Shah. Ini adalah awal mula dari suatu periode yang kelak disebut sebagai zaman kerajaan Islam. Ketika Portugis menaklukan Malaka, penerus tahta yang sah mendirikan kesultanan Johor dan Perak, yang berperan penting dalam penyebaran Islam di nusantara. Di saat yang bersamaan, kisah lokal Brunei menceritakan bahwa terdapat empat belas bersaudara (kandung dan sepupu) yang berpencar ke banyak kampung dan menikahi anak tetua setempat. Dari semuanya dipilihlah Awang Alak Betatar, sebagai penguasa pertama Brunei. Tampaknya, legenda ini dibuat untuk membenarkan ke-

terikatan dengan taklukannya yang dianggap sebagai "saudara". Ia juga dikisahkan belajar ke Johor dan menikahi putri Iskandar Shah dan mendapatkan gelar Sultan Muhammad Shah.

Memasuki periode ini, situasi di Kalimantan semakin jelas. Brunei berkuasa atas pedalaman dengan kerjasama dari kepala-kepala suku maupun dengan penaklukan. Pemimpin suku-suku pedalaman diangkat sebagai perwakilan kerajaan dan diberikan gelar seperti *penghulu* atau kepala daerah, *temenggong* yang berarti kepala pertahanan dan keamanan, serta *pemancha*, gelar tradisional bagi kepala lokal (King, 1993:272). Setelah banyak pertempuran, Awang Alak Betatar menaklukkan orang-orang Igan (Melanau), Kalaka, Saribas, Sadong, Semarahan dan Sarawak. Melalui penaklukan ini ia memaksa mereka untuk membayar upeti (Hose, 1912a:18-19).

Ketika suatu negara terbentuk, masyarakat sekitarnya akan terpengaruh. Kisah Tugau dari Melanau misalnya, menunjukkan pada kita bahwa pemimpin sering muncul di saat mendesak, yang dalam kasus ini, ancaman dari negara Brunei yang sedang tumbuh. Tugau, "raja" Melanau yang dibunuh rakyatnya sendiri (lihat Bagian 4), dikisahkan diangkat sebagai pemimpin karena ia adalah orang yang kuat. Orang-orang Melanau yang malang pada waktu itu sering menjadi sasaran para perompak Lanun sehingga hidup di dalam gubuk-gubuk yang reyot. Mereka juga sedang terancam oleh kekuatan Awang Alak Betatar yang sedang tumbuh. Mereka butuh pemimpin yang kuat dimana Tugau, yang badannya tinggi dan batuknya begitunya nyaring, yang membuat takut orang Melanau ketika pertamakali menjumpainya, dirasa merupakan calon yang ideal untuk melawan Brunei.[93] Gelderloos (2017) telah menyatakan bahwa ketika negara-negara pertama

---

[93] Iban dan Kayan juga punya legenda yang sama mengenai Tugau. Tapi saya hanya menyinggung Melanau. Lihat *Cerita Rakyat Orang Melanau* (2006) oleh Heidi Munan.

kali terbentuk, ia akan tidak stabil dan sering mengalami pemberontakan. Terbunuhnya Tugau oleh orang Melanau sendiri dapat dilihat dari ketidakstabilan para penguasa awal.

Selain itu, pengangkatan "raja" ini menunjukkan bagaimana Melanau mengakselerasi dirinya untuk mempertahankan diri dari sebelumnya yang merupakan masyarakat yang miskin, takut atas teror bajak laut dan tinggal di gubuk-gubuk menjadi masyarakat yang siap berperang melawan Brunei yang dipimpin oleh seorang tiran yang sakti. Ia mengorganisir kampung-kampung Melanau dan mendirikan rumah panjang. Ini tepat seperti yang Gelderloos nyatakan bahwa, pembentukan negara akan membuat masyarakat tetangga merasa terancam:

> "...punya negara sebagai tetangga mengubah situasi politik yang dihadapi oleh suatu masyarakat dan membuat opsi militerisasi menjadi lebih menarik. Negara sangat berbahaya bagi warganya dan juga bagi orang barbar yang tereksternalisasi. Mereka mewajibkan masyarakat tetangga untuk mempertimbangkan pertanyaan tentang pertahanan diri" (Gelderloos, 2017).

Kisah mengenai Tugau punya beragam versi. Yang pasti, orang-orang Melanau kemudian takluk kepada Brunei dan menyerahkan upeti. Meski begitu, tidak semua taklukannya tunduk melalui peperangan. Orang-orang Cina yang sudah berkoloni juga terikat melalui pernikahan putri Awang Alak Betatar dengan salah satu pemimpin Cina, Ong Sum Ping. Sementara itu, Murut (Lun Bawang) ditaklukan sebagai bawahan pemerintahan Brunei secara damai (Hose, 1912a:18-19). Dikisahkan, Awang Jerambok, saudara laki-laki Awang Alak Betatar, menuju hulu sungai Manjilin, tetapi tersesat setelah melintasi pegunungan. Setelah mengembara selama tiga hari, dia menemukan sebuah perkampungan Dayak Murut, yang penduduknya ingin membunuhnya. Dia

mengatakan kepada mereka untuk tidak melakukannya. Setelah beberapa waktu ia menghabiskan waktu dengan orang Murut, Awang Jerambok berhasil mendapatkan simpati dan membawa sebagian dari mereka ke Brunei. Di sana, mereka dihibur oleh penguasa dan diperlakukan dengan murah hati. Orang Murut ini kemudian membujuk teman-temannya untuk tunduk (1912a:19). Semenjak itu, suku Murut membayar pajak dan upeti, meski kelak mereka jadi salah satu suku yang sering memberontak.

Setidaknya pada abad ke-16, Kesultanan Brunei menguasai hampir seluruh wilayah pesisir di sepanjang garis pantai utara Kalimantan, Sulu, sebagian Mindanao dan bahkan Luzon, di Filipina. Pengaruh Brunei meluas sampai ke delta Sungai Kapuas di Kalimantan Barat. Kesultanan Melayu Sambas di Kalimantan Barat dan Kesultanan Sulu di Filipina Selatan secara khusus mengembangkan hubungan dinasti dengan keluarga kerajaan Brunei. Sultan Melayu lainnya dari Pontianak, Samarinda sampai Banjarmasin, pada umumnya juga memperlakukan Sultan Brunei sebagai orang yang disegani.

Di Filipina, seorang Arab, Sharif ul-Hashim, mendirikan kesultanan Sulu di antara penduduk setempat yang telah memeluk muslim sebelumnya. Ia mendapatkan kemerdekaan dari Brunei pada 1578. Sulu menjadi poros kekuatan maritim baru di belahan Kalimantan Timur, laut Sulu, dan selat Sulawesi dan mengorganisir pembajakan dan pasar budak dengan menyerang pemukiman Spanyol di wilayah Visaya.[94] Pada 1658, orang-orang Cina dan Murut di Sabah memberontak kepada Brunei. Kekuatan Sulu dipanggil untuk memadamkan pemberontakan dan sebagai imbalan atas keberhasilannya, wilayah paling timur dari Sabah diberikan kepada Sulu (*Malayan miscellanies*, 1820:10). Hingga

---

[94] Ada dua suku Visaya di nusantara, yang tidak berhubungan satu sama lain. Satu di Filipina, dan satu lagi di utara Kalimantan, Sabah dan Brunei. Istilah "visaya" di Filipina seperti ditemukan dalam tulisan Melayu, berarti "budak".

hari ini, Timur Sabah masih menjadi wilayah sengketa yang diributkan Filipina dengan Malaysia.

Di Kalimantan Barat, Syarif Abdurrahman Alkadrie, dari Hadramaut, Arab, memborbardir meriamnya ke hutan berhantu "Pontianak". Dalam versi lokal dan dicatat oleh penulis Belanda, hantu itu sebenarnya adalah bajak laut dan pemukiman pedagang. Setelah menaklukan perkampungan Pontianak asli, Kesultanan Pontianak berdiri. Hingga awal abad 20, Pontianak berkuasa atas suku-suku di Ambawang, Sekilap dan Ipoh (Enthoven, 1903).

Sementara itu Kesultanan Landak berkuasa atas beberapa suku yang sekarang masuk dalam wilayah kabupaten yang sama hari ini. Pada 1821, Landak mencoba menaklukkan Dayak Sungkung yang tidak mengakui kekuasaannya lagi. Landak dibantu oleh Dayak Jambu, tetangga-tetangganya dan beberapa Dayak lain. Pasukan ini, dibantu oleh 30'an orang Melayu yang dipersenjatai dengan baik, dipimpin oleh seorang Raden Mim. Hasilnya tidak menguntungkan Landak. Meski mereka menimbulkan kerugian besar bagi Sungkung, pemimpin pasukan dengan 25 orangnya tewas di tempat pertempuran, sementara sisanya melarikan diri (Veth, 1856:292). Tampaknya, Sungkung kemudian mengakui kekuasaan Belanda sebagai cara untuk melindungi mereka dari kesultanan. Tetapi karena pajak dan kewajiban lain, banyak suku-suku di wilayah kekuasaan Landak yang justru masuk semakin ke pedalaman (1856:133).

Di bagian hulu sungai Kapuas, berdiri beberapa kerajaan kecil, yang sering terhubung satu sama lain dengan ikatan pernikahan dan kerjasama politik. Beberapa di antaranya yang cukup besar adalah Selimbau, yang punya hubungan penuh ketegangan dengan Sintang. Ia punya pengaruh khususnya atas Bunut dan Silat. Enthoven (1903) mencatat bahwa Selimbau "memperbesar pengaruh dan kuasa lewat pernikahan dengan perempuan dari suku-suku Dayak lain dan dalam peperangan terus-menerus."

Biasanya ini dimulai dari hubungan dagang yang lambat laun berubah menjadi taklukan dari yang sebelumnya sekutu.

Selimbau melakukan penaklukan atas suku-suku di sungai Mandai, Lauh dan Embaloh, kemudian menaklukan suku Kantu, Rambai, Belaban, serta beberapa suku di Embayan dan Suhaid, dan nantinya juga Dayak Silat. Dari orang-orang Tamambaloh di sungai Apalin, saya mendapatkan kisah bahwa serangan dari Panembahan begitu besar membawa armada perahunya sampai-sampai membuat air sungai berbalik arah ke hulu. Dari versi Apalin, dinyatakan bahwa mereka punya kewajiban untuk memberikan *tampiyak*, sejenis makanan dari fermentasi durian ke Panembahan pada tiap musim buah. Dalam versi Embaloh, para Panembahan (merujuk pada Abang Barita, raja pertama Bunut), mengambil sendiri durian dari kebun. Suatu hari, orang-orang Tamambaloh yang tidak suka durian mereka diambil, memberikan satu tempayan *tampiyak* yang didasarnya diberikan kotoran manusia. Menyadari hal itu, Panembahan mengirim utusan. Dari versi Palin, utusan tersebut dibunuh. Dari versi Embaloh, seorang *samagat* lokal (yang keturunannya masih hidup dan menolak diwawancarai oleh saya) mengusir utusan tersebut dan menantang Bunut dengan menggenggam pasir dan menjatuhkannya, "bawa pasukan kalian sebanyak pasir-pasir ini." Orang-orang Tamambaloh kemudian memotong pohon-pohon dan mengikatnya dengan rotan, yang dapat dipotong dan jatuh ke sungai sebagai jebakan untuk menimpa perahu-perahu Bunut. Pertempuran besar terjadi. Embaloh menyatakan bahwa mereka kalah, tetapi Apalin menyatakan bahwa mereka menang.[95]

Saya curiga bahwa mereka sedang menceritakan dua kisah yang berbeda. Berdasarkan catatan Enthoven (1903:157, 160), terdapat tiga serangan ke Tamambaloh. Serangan pertama berasal

---

[95] Berdasarkan penuturan Bapak Silat dan Tumenggung Marung Berlian di Kapuas Hulu, Oktober 2020.

dari Abang Tajak, anak Abang Mahidin dari Kerajaan Selimbau yang berhasil mengalahkan mereka dalam serangan ke Embaloh, Lauh dan Mandai dalam rangka menyebarkan agama Islam. Serangan kedua berasal dari Abang Tella, masih dari Selimbau, ke Sungai Palin pada 1820'an. Serangan ketiga merupakan serangan besar-besaran ke Sungai Embaloh oleh Kerajaan Bunut di bawah kepemimpinan Abang Barita (Panembahan Adi Paku Negara) dengan bantuan pasukan Melayu dan sekutu Dayaknya, termasuk orang Tamambaloh yang berasal dari sungai yang lain. Jadi ada tiga serangan berbeda, yang tampaknya saling campur aduk dan tidak dibedakan dari versi-versi sejarah lisan yang beredar. Yang jelas, Tamambaloh tidak pernah tunduk pada kesultanan manapun sampai Belanda tiba: "sebagian besar Maloh dan Iban relatif jauh dari pusat kekuasaan Melayu. Mereka tidak berada di bawah kedaulatan Melayu dan tidak menyerahkan upeti" (King, 1985: 59).

Sementara itu di Kalimantan Selatan, Negara Dipa berpusat di Amuntai, yang dalam legenda Dayak Ma'anyan adalah pusat peradaban Nan Sarunai. Raden Sukarama, penguasa Daha (penerus Negara Dipa), kemudian mewarisi kekuasaannya kepada cucunya, Raden Samudera. Tetapi ini ditentang oleh petinggi kerajaan, salah satunya Pangeran Tumenggung. Ketika Raden Sukarama wafat, Pangeran Tumenggung menduduki takhta Negara Daha dan Raden Samudera mengungsi ke kampung yang sekarang menjadi Banjarmasin. Di tempat itu, Raden Samudra diangkat sebagai kepala negara, yang menjadi kekuatan tanding yang baru bagi Negara Daha. Raden Samudera kemudian meminta bantuan kesultanan Demak untuk merebut kembali takhtanya yang sah. Demak menyanggupi permintaan tersebut dengan syarat Raden Samudera memeluk Islam. Demak setuju untuk membantu dan berhasil mengembalikan tahta Raden Samudera yang kemudian memeluk gelar Sultan Suriansyah pada 1526. Wilayah-wilayah kekuasaan Negara Daha secara otomatis men-

jadi kekuasaan Banjar walau "tidak pernah tunduk karena ditaklukkan," karena sejak awal telah "mendukung pendirian kerajaan Banjarmasin" (Ideham, dkk., 2003:81). Tetapi ini lebih pada penyerahan wilayah dari negara lama ke negara yang baru.

Pada masa sultan pertama Banjar, perluasan wilayah dilakukan hingga ke Sebangau, Mendawai, Sampit, Sukadana, Pembuang, Takisung, Tamabangan Laut, Kintap, Asam-Asam, Paser, Kutai, Berau dan Karasikan. Wilayah-wilayah ini punya kewajiban untuk mengirimkan upeti setahun sekali. Meski tidak tercatat penaklukan ke antara suku-suku di pedalaman (seperti Ma'anyan, Ngaju di bagian hulu, Siang, dan Luangan), tampaknya suku-suku ini terlambat atau sungkan mengakui kekuasaan Banjar. Ketika daerah pesisir dikuasai, Banjar dengan demikian mampu melebarkan pengaruhnya hingga ke daerah hulu Katingan dan Kahayan di Kalimantan Tengah, bahkan ke Lawai dan Pinoh di Kalimantan Barat.

Di belahan timur, Kutai Kertanegara di bawah pimpinan Aji Pangeran Sinum Panji menaklukan Kutai Martapura pada abad 16. Anak rajanya yang kedua, Dewa Putri, menikahi putra kepala suku Tunjung, Puncen Kerna, dan tampaknya sejak itu Kutai berdaulat atas Tunjung (Knapper, 1905:592). Seabad kemudian, Kutai diislamisasi di bawah Sultan Aji Muhammad Idris (1732-1739). Dayak Tring Bahau, meminta izin untuk menempati Mujub, dimana kepala sukunya memberikan putrinya, Bulan Bejiu Li, kepada Sultan Muhammad Muslihuddin (1780-1810). Sementara Dayak Bahau menempati Matalibaq dan menyerahkan Pariq, putri seorang *hipuy*. Kepala-kepala suku di Kalimantan Timur kerap menyerahkan putrinya untuk dinikahkan sebagai pertanda takluk dan izin menempati wilayah kesultanan. Tidak jelas konsekuensi apa yang diterima jika hal ini tidak dipenuhi. Secara keseluruhan, Kutai kelak berkuasa dan berpengaruh atas suku Benuaq, Tunjung, Bentian dan sebagian Kayan. Tetapi tiap suku ada dalam kondisi berbeda dalam tiap periode sejarah.

OTONOMI DAYAK DI PEDALAMAN

Balayar nahosong riwut.
"Berlayar melawan angin."
Pepatah Ngaju untuk menentang penguasa

Kekuasaan para Sultan di Kalimantan akan semakin tidak terasa jika makin jauh dari pusat kekuasaan: "Pedalaman punya sejarahnya sendiri, sebagaimana pengaruh kesultanan Melayu semakin melemah sesuai jarak dari pesisir" (Rousseau, 1990:30). Mengenai hubungan antara suku di tengah Kalimantan dengan kesultanan di pesisir, Rousseau juga (1989:41) menyatakan:

> "...kesultanan ingin mengontrol kelompok pedalaman tetapi terlalu lemah untuk melakukannya; kelompok di pusat Kalimantan ingin sepenuhnya merdeka dari kesultanan Melayu, tetapi hal ini tidak mungkin tercapai. Hubungan antara kesultanan dan bagian tengah Kalimantan penuh ketegangan, terkadang terjadi kekerasan, namun keuntungan perdagangan antara keduanya sedemikian rupa sehingga ditemukan modus vivendi."

Kontrol atas wilayah muara dan hilir sungai adalah inti dari proses dominasi dan pembentukan negara di Kalimantan (Walker, 2016:87). Suku-suku di pedalaman butuh khususnya garam dan besi, sementara menguasai muara memberikan potensi untuk mendominasi perdagangan terhadap produk yang dibutuhkan pedalaman. Sistem sungai mendukung politik berbasis perdagangan yang, melalui hubungan berbagai ketidaksetaraan, mengambil alih hasil hutan masyarakat tanpa negara yang tinggal di hulu. Pada dasarnya, monopoli ini menciptakan bentuk ketergantungan terhadap negara pesisir dan muara, yang membuat suku-suku di pedalaman lebih rentan dan bersedia untuk tunduk. Meski begitu, ada persetujuan sementara antara negara pesisir

dan suku pedalaman yang menunjukkan adanya keseimbangan kekuatan, meski tidak dapat dipastikan bahwa di masa depan negara tidak akan menaklukan suku tersebut. Ini biasanya akan sampai pada satu titik dimana dominasi negara semakin besar, yang berakhir pada terciptanya persetujuan baru yang pasti dan permanen, dan biasanya ini berarti pernyataan takluk dari suku tersebut. Meski begitu, hampir sepanjang sejarah pra-kolonial, pedalaman Kalimantan sebenarnya sepenuhnya merdeka dari negara-negara pesisir.

Ketika suatu kawasan yang luas telah dinyatakan sebagai taklukan seorang raja, terkadang klaim tersebut tidak senyata yang dibayangkan mengenai kerajaan yang kuat. Dalam banyak kasus, tulis Graeber, "klaim [penguasa dunia] ini biasanya hanya diterapkan sepenuhnya dalam beberapa puluh meter dari raja ke segala arah" (2020: 60).

Pada masa kerajaan kuno, kita dapat pastikan bahwa kekuasaan dari kota (*negara*) ke wilayah taklukannya akan semakin lemah. Kendali politik dan perkembangan ekonomi negara mesti ditunjang dengan teknologi komunikasi dan transportasi yang memadai. Salah satu karakter sistem politik dalam masyarakat terindianisasi biasanya digambarkan sebagai 'lingkaran konsentris': "hanya di pusat, tempat lingkaran konsentris paling kecil ini terletak, kekuasaan raja yang mutlak. Di luar lingkaran pusat tersebut... seringkali kasusnya kekuasaan raja berkurang dalam proporsi yang jelas terhadap jarak seseorang pergi dari ibu kota" (Osborne, 1985:40).

Lingkaran konsentris bukanlah teori yang dicetuskan antropolog. Negara-negara di nusantara telah mengenal sejenis pembagian teritorial yang sebenarnya juga menandai seberapa besar kendali politik yang dapat mereka realisasikan. Misal, Mataram Islam mengenal *nagara*, *nagaragung*, dan *mancanagara* (lihat Lombard, 2005:99). Titik paling pusat dari negara adalah *nagara*, yang terdiri dari "pemerintahan dalam" (*parentah jero*) di kera-

ton tempat raja berada; serta tempat lain di luar istana yang masih berada di dalam ibukota, atau "pemerintahan luar" (*parentah jobo*) yang dipimpin patih atau perdana menteri. Sementara itu, *nagaragung* atau "ibukota besar" mencakup daerah-daerah *tanah lungguh* yang menjadi daerah penghasil sumber daya untuk pusat dan dapat ditariki pajak melalui pemimpin yang telah ditunjuk. Selebihnya adalah *mancanegara*, yang berarti provinsi yang begitu jauh dan tidak dapat dijadikan *tanah lungguh* tetapi tetap diangkat bupati yang tunduk pada patih.

Pembagian teritorialisasi itu juga terdapat di Brunei dan Banjar. Pada masa pemerintahan Sultan Adam Al Wasik Billah (1826-1857), pusat kekuasaan (*negara jaya*) Kesultanan Banjar terletak di Martapura. Sementara itu, wilayah inti kerajaan yang berada di bawah kebijakan dan administrasi kerajaan secara langsung, disebut sebagai *mancanegara*, yang secara harfiah berarti "luar negeri". *Mancanegara* mencakup pemukiman Melayu-Banjar yang secara geografis terletak di dataran rendah yang tersebar dari Amuntai, Alai, Rantau, Amandit hingga Tanah Laut. Wilayah ini berada di bawah kendali sultan dengan menunjuk keluarga besar kerajaan (*tutuha bubuhan raja-raja*) untuk berkuasa atas wilayah ini, memberinya gelar seperti *pangeran*, *gusti* atau *ratu*, yang kemudian mendapat kuasa pengelolaan tanah dan menarik pajak serta memanfaatkan hasil bumi (Ideham, *dkk.*, 2003:80-82, 90).

Kita bisa perhatikan Hindu mempengaruhi Jawa, sebelum kemudian Jawa mempengaruhi Banjar (tampaknya dari Demak). Saya percaya bahwa konsep serupa, meski tidak ada dalam istilah resmi kerajaan, bekerja dengan cara yang sama sebagai "kosmologi negara" di pikiran raja-raja dan lingkungan istana Melayu yang terbentuk agak belakangan di seluruh Kalimantan. Semakin jauh suatu masyarakat menjaga jarak fisiknya dari *nagara*, maka semakin besar otonomi yang ia dapatkan. Ini rumus penting yang

perlu dipahami bagaimana negara-negara kuno bekerja. Mari kita lihat hubungan antara pusat kekuasaan dan ujung terjauh taklukkan negara dalam sejarah Kalimantan.

Brunei abad 19 dipimpin Sultan yang jadi kepala negara. Ia dinasehati oleh empat mentri senior, yang disebut *wazir*. Mereka adalah (Pengiran) Bendahara, Di-Gadong, Pemancha dan Tumonggong. Hak administrasi mereka sebagian besar adalah pengumpulan pajak tahunan, yang bagi sebagian besar orang Dayak tidak lain adalah bentuk pemerasan. Ini tergantung pada kepemilikan tanah *kerajaan* (milik mahkota), *kuripan* (milik mentri) dan *tulin* (pribadi). Meski Brunei sempat menikmati masa jayanya, Sultan Hasim (1885-1906) punya sedikit kuasa atas wilayah dan penduduknya sendiri. Ia bahkan punya sedikit pengaruh untuk menghentikan ketidakpatuhan perintahnya di ibukotanya sendiri seperti diakui pada 1904. Belait pada 1890'an sebagian besar merupakan kepemilikan *tulin* dari Pengiran Pemancha, Bukit Sawat adalah *kuripan* Pengiran Bendahara yang pada 1901 dialihkan ke Pengiran Pemancha dengan ganti uang tunai. Sementara itu Tutong, adalah *kuripan* Pengiran Di-Gadong, yang dialihkan ke mahkota pada 1900 setelah kematiannya. Pengiran Bendahara juga memiliki *tulin* di Tutong.

Pada masa ini, situasinya agak rumit baik di Sarawak dan Sabah. Brunei sedang melemah dan kawasan yang pernah diklaim sebagai miliknya atau taklukannya secara *de facto* punya otonomi sangat besar, sementara beberapa lagi dalam status pemberontakan. Ketika Brooke tiba, Bidayuh Sadong dipimpin oleh Syarif Sahaf. Sementara Sherip Japar dari Lingga, Sherip Mular dari Sekarang, dan Sherip Masahor dari Serikei, memegang kekuasaan nominal hanya atas penduduk utama di distrik masing-masing yang diduduki oleh Iban. Baring-Gould dan Bampfylde (1909:74) melaporkan: "orang-orang ini tidak mengakui pemerintahan, dan hidup dalam kemerdekaan bahkan di sekitarnya." Brunei berkuasa di antara orang-orang Bidayuh, Melayu Sarawak dan Mela-

nau. Tapi pengaruhnya lemah. "Sementara itu orang-orang Iban dan Kayan," tulis mereka, "cuma mencemoohnya [Brunei]". Meski begitu, suku Kayan di Baram menjadi tukang pukul sultan dan mereka selalu siap untuk mendapatkan kepala, budak, dan hasil jarahan di tiap titik pemberontakan. Selebihnya, suku-suku pedalaman memperlakukan Sultan dengan tidak simpatik dan tidak hormat. Kebencian terhadap Brunei berpengaruh terhadap situasi geopolitik di belahan utara Kalimantan dan jadi faktor penting teritorialisasi negara modern hari ini.

Situasinya mirip di Sungai Mahakam, Kalimantan Timur. Berbeda dengan sungai Kapuas di Kalimantan Barat yang terdiri dari lebih dari selusin negara-negara kecil dari muara (Pontianak dan Kubu) hingga ke yang paling hulu (Bunut), aliran sungai Mahakam di Kalimantan Timur benar-benar dimonopoli oleh satu negara: Kutai. Ada beberapa negara tetangga lain seperti Paser, Berau, Tidung dan Bulungan, dan kelak Gunung Tabur dan Sambaliung. Tetapi mereka berkuasa atas aliran sungainya sendiri yang berbeda. Ini praktis membuat Kutai jadi negara Melayu tunggal yang memonopoli kuasa dan perdagangan atas 980 km aliran sungai Mahakam, belum termasuk anak sungainya. Tampaknya, ini dipengaruhi oleh rendahnya intensitas perdagangan Kalimantan Timur ketimbang wilayah barat. Aktifnya pembajakan di perairan ini mungkin juga berpengaruh dengan rendahnya *buka negeri*, yang berarti membangun kampung dagang atau pembentukan negara baru.

Hal ini yang justru menguntungkan suku-suku di wilayah Kutai. Luasnya wilayah yang ia klaim dan kuasai tidak sebanding dengan kendali politik yang sesungguhnya ia miliki. Seperti saya jelaskan, semakin jauh jarak suku dari negara, maka semakin besar otonomi yang ia dapatkan. Carl Bock (1882:210) menyatakan bahwa "Sultan [Kutai] dihargai oleh hampir semua suku, tapi ia tidak punya kekuasaan yang nyata terhadap orang-orang di pedalaman. Hanya akan merepotkan dirinya, untuk mengum-

pulkan pajak dolar per kepala melalui bangsawannya, pungutan yang berlaku kepada semuanya kecuali anak-anak." Dalton juga (dalam Ahyat, 2010:39) menyatakan bahwa daerah-daerah hulu Mahakam sering kali hanya mengakui nama Sultan saja. Rendahnya kendali Kutai terhadap suku-suku di bagian hulu tampak dari yurisdiksi resmi Kutai yang hanya mencapai Gunung Sendawar, sebuah bukit yang terletak agak jauh di hulu Melak, sekarang ibu kota kabupaten Kutai Barat (Sillander, 2004:48n). Selain itu Niuewenhuis (1907:497) juga membenarkan bahwa "untuk waktu yang lama, Kesultanan Kutai harus puas dengan peran yang dimainkan oleh para pangeran Melayu kecil di muara anak sungai Mahakam berkaitan dengan Bahau, yang pemukimannya belakangan ini mulai pergi semakin jauh."

Pengaruh kekuasaan Kutai tampak ketika berperang melawan orang Bugis. Waktu itu Sultan pernah meminta 5000 orang Dayak untuk berangkat perang. Tetapi sejak 1828, salah satu kepala suku Dayak bernama Sejen menolak mengirimkan bala bantuan kepada sultan dan menyatakan sudah siap melawan sultan (Ahyat, 2010). Kutai terlalu disibukkan dengan urusan luar ketimbang mendisiplinkan ketidakpatuhan taklukannya, karena tidak tercatat apa respon Kutai atas hal tersebut. Sepanjang sejarah, suku-suku di Mahakam menikmati kemerdekaan mereka karena Kutai juga terhitung sebagai negara yang kurang bersifat predator.

Suku Dayak Bentian di aliran sungai Lawa misal, tetap tidak tersentuh Kutai hingga awal abad 19. Ketika perdagangan di pesisir semakin meningkat, kepala-kepala mereka menjadi lebih sering mengunjungi Tenggarong dan kemudian diangkat oleh Sultan sebagai kepala daerah. Meski begitu dulu wilayah Bentian dikenal sebagai wilayah dimana kekuasaan Kutai tidak berlaku. Sillander (2004:49) menyatakan bahwa "mereka [Bentian] memiliki reputasi sebagai orang yang merdeka dan bahkan berbahaya, yang tidak tunduk pada otoritas Kutai." Kontrolir Belanda, C.S.

Knappert, yang pada 1903 melakukan survei di Kutai dan mengunjungi Bentian, mengklaim bahwa Bentian jauh lebih otonom daripada orang Benuaq, dan hanya ada beberapa pemimpin mereka yang itupun jarang mengunjungi Tenggarong dan sangat sedikit menghormati Sultan. Pada 1828, petualang Inggris John Dalton juga diberitahu penduduk setempat di Muara Pahu bahwa jalan menuju Banjarmasin, melalui wilayah Bentian, "sangat berbahaya... bagian paling parah dari negeri Dayak". Carl Bock yang pernah mengunjungi kawasan tersebut juga mengatakan bahwa "suku Dayak di distrik sekitarnya terkenal, bahkan di antara suku Dayak, karena keganasan mereka." Bock menceritakan sebuah laporan bahwa salah satu anak buah sultan telah "dibunuh oleh penduduk asli" sesaat sebelum kedatangannya di tempat itu dan menyatakan bahwa Dilang Puti yang jadi ibukota kecamatan saat ini yang terletak satu hari perjalanan ke hilir dari perkemahannya, sebagai "ujung terjauh" dari kekuasaan Kutai.

Situasi berulang di Kalimantan Tengah. Dayak Ngaju yang beringasan punya reputasi mengerikan tidak hanya karena keterlibatan dalam kerusuhan etnis dan pemenggalan kepala orang-orang Madura, tetapi jadi salah satu yang paling bandel dalam menghadapi Sultan Banjar dan Kutaringin. Inggris pernah mengirim Beeckman ke Banjarmasin pada 1715, yang saat itu, sedang kerepotan menghadapi pemberontakan dari suku-suku di pegunungan [Meratus?] yang menurut Beeckman tengah menghasut bangsawan lain untuk melengserkan takhta yang sah dan bajak laut Ngaju di laut Jawa. Banjar sempat meminta bantuan senjata dan mesiu pada Inggris, untuk menyingkirkan bajak laut Ngaju di laut Jawa, tetapi ditolak oleh Beeckman. Pemberantasan bajak laut di kawasan ini kelak dilakukan oleh Thomas Stamfor Raffles, Letnan Gubernur Kantor Kolonial Inggris di wilayah Hindia Belanda (1818-1824). Tetapi seabad sebelumnya, Beeckman menyatakan bahwa: "Bagaimanapun juga, sebagian orang-orang ini, yang tinggal di dekat dermaga perdagangan, tunduk pada kekua-

saan Sultan atau raja lainnya, sisanya hidup bersama-sama sebagai klan, tanpa raja, atau bentuk pemerintahan apapun" (Beeckman, 1718:44).

Sudah jadi tradisi, bahwa berbagai wilayah yang takluk pada Negara Dipa menyerahkan upeti satu tahun sekali. Seperti tercatat di dalam *Hikayat Banjar*. Ini berlaku pada daerah di Kalimantan Selatan dimana istana jangan sampai mudik untuk menjemput upeti, tetapi upeti itu mesti diantar milir. Wilayah taklukannya tersebar dari Sambas, Lawai, Sukadana, Pembuang, Sampit, Mendawai, serta Sebangau dengan mengikuti angin muson timur mengantar upeti satu tahun sekali dan kembali pada angin muson barat. Kewajiban yang sama juga dikenakan pada wilayah taklukan yang berangkat saat angin muson barat, yaitu Berau, Kutai, Kerasikan, Paser dan Pemanukan (Rosyadi, 1993:109). Semua wilayah ini berada di pesisir dan bagian hilir sungai, dan mereka yang tidak mengantarkan upetinya akan dihukum.

Sangat mungkin bahwa upeti masih berlangsung hingga masa Kesultanan Banjar, salah satunya hasil tambang seperti emas dan intan, satu tahun sekali ke Martapura. Tetapi pada abad 19 Kesultanan Banjar punya pengaruh dan kekuasaan yang melemah sampai-sampai mereka yang harus menariknya sendiri dengan paksa. Seperti kasus Kutai, suku-suku di pedalaman seperti dilaporkan Schwaner (1853:51-52) relatif otonom dari Banjar dan kerap membunuh para penarik upeti:

> "Pengaruh para pangeran Banjarmasin, sebagaimana suku mereka dan melalui kekayaan mereka sepanjang zaman kuno, seperti melalui pendirian koloni dan penyebaran agama Muhammad di tanah pantai tenggara.... Tetapi di pedalaman mereka dapat menegaskan kekuasaan itu hanya sampai batas tertentu, dan hanya dengan kekerasan mereka berhasil menerima dari waktu ke waktu upeti tahunan suku Dayak yang tinggal di sana. Banyak orang

> yang dikirim untuk tujuan itu, dibunuh oleh orang Dayak yang bandel, akhirnya mati."

Dekade pertama abad 17 menghantarkan Banjar jadi salah satu pusat perdagangan rempah, khususnya lada. Selama itu Banjarmasin terus mengalami konflik bersenjata yang sesekali meletus dengan Inggris, Belanda dan beberapa kerajaan lain di nusantara. Terdapat beberapa perjanjian, tetapi hal ini tampaknya tidak berpengaruh banyak bagi pedalaman di hulu sungai Barito, Kahayan dan Katingan. Pengaruh ke pedalaman tampaknya tercipta ketika Belanda mendesak Banjar pada masa Sultan Sulaeman al Mutamidullah (1801-1825) untuk menghukum suku Dayak yang melakukan pemenggalan kepala dalam perjanjian 1802. Tetapi tidak banyak diketahui bagaimana penerapannya.

Kedaulatan Banjar hilang sepenuhnya di tangan VOC pada masa Sultan Adam al Wasik Billah (1825-1859). Perjanjian 1826 melarang Banjar berhubungan dagang dengan negara lain kecuali dengan Belanda. Perjanjian ini merugikan Banjar karena seluruh wilayah kekuasaan Banjar dari Sintang, Jelai bahkan hingga Berau telah dimasukkan ke dalam wilayah Belanda. Perjanjian sesudahnya cenderung mempertegas kembali kekuasaan Belanda terhadap wilayah taklukan Banjar. Perjanjian 1845 telah menetapkan kekuasaan Banjar hingga ke wilayahnya yang asli tetapi padat di Kalimantan selatan. Pembagian wilayah ini sangat politis karena dibuat dengan memasukan suku-suku yang tidak memeluk Islam dan cenderung tidak simpatik pada Banjar ke dalam wilayah yang langsung dikuasai oleh Belanda, sementara kawasan Melayu-Banjar tetap di bawah kesultanan. Ini berpengaruh besar terhadap keruntuhan Kesultanan Banjar karena Belanda berhasil membangun hubungan yang baik serta mendapatkan simpati dari beberapa suku Dayak yang merasa bahwa kehadiran Belanda sebagai salah satu pihak ketiga baru agar dapat terhindar dari penindasan Sultan.

Dayak Ngaju di Sungai Murung dan Sungai Pulau Petak di Kapuas sering menelantarkan kampungnya karena menarik diri dari kewajiban terhadap pihak berwenang, menghindari pengaruh misionaris, atau juga untuk menghindari desakan dari kreditor mereka. Meski begitu, mereka mengakui Sultan Banjarmasin sebagai tuan mereka dan menyerahkan sebagian dari hasil pertanian dan produksi ternak sebagai upeti tahunan. Tetapi karena tingkah laku utusan kerajaan yang angkuh dan tak kenal lelah, ini menimbulkan perselisihan yang sering terjadi di tahun-tahun berikutnya, menyebabkan orang Ngaju meninggalkan rumah mereka dan berpencar ke Kapuas Murung, Trusan, dan Sungai Lobak. Karena kabur, Sultan menangkap 300 orang Dayak yang dikirim ke Jawa sebagai pasukan pembantu melawan Inggris. Untuk membalas kekerasan Sultan, mereka melakukan pembajakan secara teratur dari muara sungai Banjarmasin hingga ke Tanah Laut, dimana semua perahu orang Banjar, Bakumpai dan Cina yang jatuh ke tangan mereka dijarah dan dibunuh. Mereka ini kemudian bermukim di Pulau Petak, sebagai Schwaner kemudian mencatat kisah-kisah mereka (1853:132-133).

Bahkan di Negara, bagian dari Banua Lima dan wilayah terdekat ibukota Banjar, pendidikan dan perdagangan yang maju yang digerakkan oleh para Kyai dan pedagang yang rajin telah membuat rakyat setempat relatif otonom. Schwaner bahkan menyatakan bahwa mulanya mereka ingin dimasukan ke tanah Gubernermen untuk terlepas dari kekuasaan Banjar:

> "Peradaban yang jauh lebih besar dan tersebar luas di wilayah kerajaan ini telah memungkinkan sebagian besar penduduk untuk menilai tindakan pemerintah dan dampaknya yang merusak. Kelas yang kaya kadang-kadang menyatakan penilaiannya atas penindasan yang dilakukan oleh para pangeran, dan efek buruknya pada negeri dan rakyatnya; sama terus terang dia mengakui keinginannya

> yang kuat untuk dipisahkan dari dunia Banjarmasin dan bersatu dengan tanah pemerintah; sebuah keinginan, yang pemenuhannya ia impikan untuk meningkatkan kesejahteraan, perlindungan dan dukungan dalam usaha komersial, kedamaian dan ketenangan di kampung-kampung. Dengan watak yang dikenal ini, para pangeran [Banjar] hampir tidak pernah mengunjungi wilayah Negara" (Schwaner, 1853:51-52).

Otonomi di Sungai Barito dan sungai-sungai lain, juga dapat diperhatikan di antara komunitas Dayak Ngaju yang telah bercampur dengan berbagai suku bangsa dan memeluk Islam karena perdagangan. Dari Schwaner (1853:51-52) kita mengetahui bahwa Bakumpai, "menganggap diri mereka independen dari kepala daerah dan pemerintah [Banjar] mereka, dan hanya tunduk pada otoritas ibu-kampung Bakumpai mereka. Karena itu, seringnya isolasi keras kepala dari hukum dan adat istiadat desa-desa yang mereka huni, seringkali menimbulkan ketidakpuasan dan perselisihan, yang sayangnya seringkali berakhir dengan darah dan pembunuhan."

Pernyataan Schwaner pantas diragukan sebab Bakumpai dan Negara adalah salah satu wilayah yang kelak berkontribusi besar dalam Perang Banjar dan Barito. Tetapi bisa jadi ada perubahan sikap dari yang sebelumnya tidak simpatik hanya pada istana dan relatif otonom dari Banjar, semakin lama juga mengarah pada Belanda yang menggunakan sultan sebagai bonekanya. Jika Schwaner benar, ini memperkuat kenyataan bahwa Perang Banjar bukanlah, seperti yang dibingkai oleh sejarawan nasionalis sebagai perang antar dua negara yang berdaulat, tetapi antara Kesultanan Banjar dan Belanda melawan para pemberontak dari Negara, Bakumpai serta para bangsawan Banjar yang didukung beberapa suku pedalaman, sebagaimana terjadi dalam kasus di Sintang.

Apa yang hilang dari buku sejarah tentang Banjar adalah hubungan antara istana dengan daerah taklukannya yang penuh ketegangan. Sebelum periode sejarah yang disebut dengan Perang Banjar, orang Bakumpai pernah memberontak ke Sultan pada 1825, dipimpin oleh Pembekal Kendet (Schwaner, 1853:77). Otonomi yang mereka dapatkan itulah yang menyebabkan pembentukan identitas etnis yang berbeda. Sebenarnya, sebagian besar dari mereka dapat dikategorikan sebagai Dayak Ngaju, yang pergi semakin ke hilir, memeluk Islam, dan terlibat aktivitas perdagangan. Karena mereka bukan warga negara Banjar yang patuh amat, mereka tidak disebut Banjar; karena mereka juga telah memeluk Islam, mereka tidak disebut Dayak. Sebuah "etnis" baru lahir, meski hari ini mereka lebih sering menyebut diri "Dayak Bakumpai".

Hingga pertengahan 1850'an, sebagian besar wilayah Banjar bahkan tidak senang dengan penguasa mereka, Sultan Tamjidillah al Wasik Billah, yang kemudian diturunkan oleh Belanda pada 1859. Sultan dianggap sebagai kaki tangan Belanda dan tidak punya kedaulatan terhadap kerajaannya. Di tengah persebaran Islam yang lebih puritan di pedalaman, ia dipandang tidak baik karena diketahui suka mabuk-mabukan. Hal ini berujung pada terbentuknya retorika perang anti-kafir karena melihat penguasa mereka itu boneka Belanda (Ideham, dkk., 2003).

Perang Banjar sebenarnya adalah rangkaian pemberontakan, yang pertama meletus di Banua Lima pada 1859 yang disusul dengan serangkaian pertempuran hingga 1905. Perang Banjar mulanya tidak dipantik dari pernyataan perang para pangeran, tetapi dari penolakan untuk membayar pajak yang telah digencarkan oleh rakyat biasa dari Banua Lima. Tokohnya, Jali, menolak membayar pajak pada Adipati Danu Raja, kepala daerah setempat. Pangeran Hidayatullah yang merupakan pihak oposisi Sultan kemudian memberinya gelar Kiai Adipati Anom Dinding Raja. Ia diserahkan tanggungjawab untuk bertindak mewakili kekuasaan

Mangkubumi. Di lain tempat, terjadi situasi kekuasaan ganda dengan terbentuknya Kerajaan Muning yang dipimpin oleh Aling (selanjutnya dikenal sebagai Panembahan Datu Aling), mantan perompak yang kemudian bertobat. Pemimpin lainnya yang paling terkenal adalah Pangeran Antasari yang kemudian bersekutu dengan Gerakan Muning. Selama empat dekade, berbagai pertempuran meletus, yang mampu memberikan kerugian besar bagi Belanda, termasuk tenggelamnya kapal *Onrust* dalam pertempuran dengan pasukan Tumenggung Surapati, kepala suku Dayak Bakumpai-Siang yang telah memeluk Islam.

Perang Banjar dan Barito melibatkan beberapa kepala suku dan panglima dari Siang dan Bakumpai. Meski begitu, keterlibatan ini sebagian besar melibatkan suku-suku yang telah memeluk Islam, yang setia pada para petinggi kerajaan yang memberontak, atau mereka yang menjalin hubungan yang relatif bersahabat dengan pedagang-pedagang Bakumpai. Sebagian besar suku lain di pedalaman Kalimantan Tengah, khususnya mereka yang tidak memeluk Islam dan sering mengalami penindasan di bawah Banjarmasin, tidak ambil pusing.

Beberapa kepala suku seperti Suta Ono dari Ma'anyan bahkan berpihak pada Belanda. Orang-orang Ma'anyan pada masa itu cenderung tidak menyukai kesultanan Banjar. Tetapi keterlibatan Ma'anyan Siong dalam membantu Belanda berangkat dari rangkaian hubungan penuh ketegangan antara Ma'anyan dengan Kesultanan Banjar pada masa lampau. Ini bisa dirujuk dari perasaan kalah akibat tersingkirnya leluhur mereka dari Amuntai dalam legenda mengenai Nan Sarunai. Hingga hari ini klaim atas Amuntai dan sekitarnya masih sering disinggung meski hal itu hanya keluar dari mulut mereka saja.

Pada masa penyebaran Islam dari Banjar, Labai Lumiah, seorang mualaf Ma'anyan yang fanatik, berupaya mengislamkan orang-orang Ma'anyan secara paksa dengan menghancurkan *papuian*, struktur kremasi tradisional dan perlengkapan *idjambe*, rit-

ual rutin Ma'anyan. Dengan pasukan yang tampaknya disuruh Sultan Banjar, dalam waktu singkat Labai Lumiah telah menyapu wilayah Ma'anyan dan telah menghancurkan semua bangunan kremasi kecuali di wilayah Paju Epat. Tetapi gabungan beberapa kampung termasuk dari Murutuwu berhasil mengalahkan mereka dan menyelamatkan lima *papuian* (Hudson, 1972:16-17).

Dalam laporan yang ditulis oleh Letnan C. Bangert saat kunjungannya ke Dusun Hilir (atau Tanah Dusun) pada 1857, ia mencatat keluhan orang-orang Ma'anyan di Patai tentang kewajiban menyerahkan seribu batang ulin (kayu besi) untuk membangun taman rusa pada Pangeran Ahmad, anak Sultan Sulaeman, serta kewajiban membayar pajak 200 duit[96] per kepala (Bangert, 1860:174-175).

Tidak jelas sejak kapan dan bagaimana Ma'anyan takluk pada Banjar. Tetapi di antara wilayah Paju Epat Ma'anyan terdapat kampung Tampulangit yang merupakan satu-satunya kampung yang sebelumnya hanya terdiri dari orang-orang Banjar. Kampung ini sudah ada sejak waktu yang sangat lama dan berhubungan baik dengan kampung Ma'anyan sekitarnya. Seiring berjalannya waktu, sejarahnya menjadi kabur sehingga ada beberapa versi mengenai asal-usulnya. Satu versi menyatakan bahwa orang Ma'anyan meminta Kesultanan Banjar untuk melindungi mereka dari serangan Dayak Luwangan yang terletak di hulu sungai Barito dan sering berburu kepala ke daerah Ma'anyan. Versi kedua adalah mereka meminta kesultanan melindungi struktur kremasi *papuian*, karena para pengganggu yang mungkin orang Banjar akan lebih baik ditangani oleh Banjar sendiri. Orang Banjar di Tampulangit inilah keturunan mereka yang dikirim untuk membantu melindungi Ma'anyan. Versi lain adalah pada masa pra-Belanda, Paju Epat berada di bawah kekuasaan Sultan Banjar,

---

[96] Mata uang Belanda, dengan edisi spesial VOC untuk menghindari penyelundupan. 1 duit = 2 penning dan 160 duit = 1 gulden.

yang mengirim kontingen Muslim ke daerah itu untuk memastikan kesetiaan Ma'anyan pada sultan (lihat Hudson, 1972:18).

Bagaimanapun juga, pada 1800'an, orang-orang Ma'anyan tampak diam-diam tidak menyukai kesultanan sehingga kedatangan misi dan pendeta yang menyebarkan Kristen diterima baik. Orang-orang Ma'anyan terlibat salah satunya dalam pertempuran pada 1865 di benteng gunung Tongka yang dipimpin Pangeran Antasari, sang pahlawan nasional. Belanda melibatkan 224 orang Ma'anyan Sihong yang dipimpin Suta Uno, 176 orang Ma'anyan Patai dipimpin Tumenggung Jaya Karti berserta 26 Dayak Katingan, bergerak di bawah kesatuan Kapten Stoecker berhasil memukul mundur pasukan Pangeran Antasari (van Rees, 1865:42-43). Atas jasa-jasanya itu, pada 1864 Suta Ono menerima medali perang dan penduduk Sihong bebas dari pajak selama 5 tahun. Pada 1872, Suta Ono menerima medali militer, pedang, pangkat tituler Letnan Kolonel dan para pemimpin penduduk Sihong diberikan f 10.000 (sepuluh ribu gulden). Jadi, situasinya lebih rumit ketimbang pribumi Kalimantan vs penjajah Eropa.

Secara umum, sulit untuk memantau perkembangan historis hubungan suku-suku di pedalaman dengan negara-negara di pesisir dalam satu kesimpulan yang sederhana. Wilayah bagian tengah Kalimantan jadi wilayah yang nyaris tidak tersentuh, dan semakin ke hilir, derajat kemerdekaan suku-suku tersebut semakin menurun. Wilayah Sarawak dan Sabah pada pertengahan abad 19 mendapatkan otonomi mereka, sementara Sungai Mahakam hingga Kahayan, Katingan dan Kapuas (Murung), dalam hubungan ketegangan. Suku-suku paling menderita jelas yang berada di sekitar negara-negara pesisir, khususnya yang terletak di aliran Sungai Arut, Brunei, serta beberapa anak Sungai Kapuas. Jadi situasinya beragam. Tapi yang sama dari seluruh wilayah di Kalimantan adalah masalah perompak yang justru berasal dari daerah pedalaman dan pegunungan.

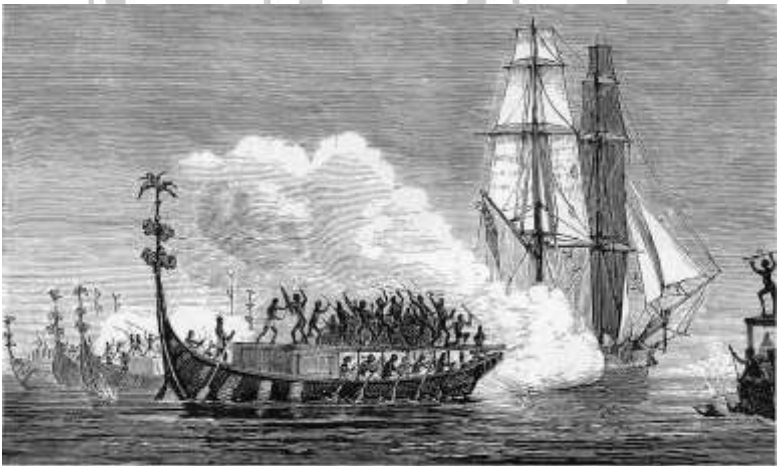
PENUMPASAN BAJAK LAUT

"Aku tidak ingin menaklukan apapun. Aku hanya berpikir bahwa orang paling merdeka di seluruh lautan... adalah Raja Bajak Laut!"
- Monkey D. Luffy, *One Piece*

"Ketika Alexander Agung bertanya kepadanya apa yang dia maksud dengan menguasai lautan, bajak laut itu menjawab dengan menantang: Sama seperti yang kau lakukan ketika kau menduduki seluruh dunia; tetapi karena saya melakukannya dengan kapal kecil, saya disebut perompak, dan karena Anda melakukannya dengan armada besar, Anda adalah seorang kaisar."
Santo Agustinus – *City of God*

Kita tidak dapat memahami pedalaman tanpa memahami pesisir. Ketika Dayak hari ini berada di hulu sungai dan pegunungan, mereka tidak ada di sana tanpa secara bertahap mengundurkan diri. Dayak sesungguhnya merupakan bangsa bahari. Ketika Kesultanan Melayu berkuasa di pesisir dan Dayak bermigrasi ke pedalaman, secara perlahan unsur kebudayaan bahari Dayak juga menghilang. Meski begitu, warisannya masih nampak hari ini. Di pedalaman, ukiran dan kerajinan bermotif kapal masih ada, meski mereka tidak pernah "melihat" laut lagi dan rancangan kapal tersebut sekedar replikasi. Di banyak tempat, kemampuan membuat kapal telah musnah. Salah satu cara untuk menelusurinya hanya melalui sastra lisan tentang perjalanan di laut maupun sungai yang menggambarkan migrasi, perantauan hingga pembajakan di laut yang dinyanyikan orang-orang tua. Semua bukti ini sekarang hampir hilang. Saya kumpulkan beberapa.

Orang-orang Austronesia tersebar dari Madagaskar, Afrika hingga pulau Paskah di Pasifik. Menariknya, temuan linguistik bahasa Malagasy di Madagaskar mirip bahasa Melayu kuno, mengakar pada bahasa Barito tenggara dan Dayak Ma'anyan (Simanjuntak, Pojoh dan Hisyam, 2006; Otto Chr Dahl, 1951). Meski

populasi Madagaskar hari ini amalgram dari berbagai suku bangsa (beberapa lebih Melayu dan beberapa lebih Afrika), warisan linguistik dan genetik Melayu lebih kuat di pedalaman, sementara Afrika di pesisir.[97] Ini berarti mereka semakin masuk ke pedalaman setelah kedatangan orang-orang dari Afrika yang agak belakangan. Begitu pula saya sudah singgung mengenai sejarah lisah bahwa orang-orang Ma'anyaan sebelumnya berada lebih ke pesisir di sekitar Amuntai sebelum masuk lebih ke hulu sungai Barito akibat serangan dari Tanjung Jawa. Pedalaman Kalimantan dan Madagaskar sesungguhnya terhubung meski tautannya terpisah ribuan kilometer, masing-masing di pedalaman dua pulau yang berbeda.

PERAHU PERANG IBAN MENYERANG KAPAL *LILY*
(WILLIAM HENRY GILES KINGSTON, 1814-1880).

[97] Meski begitu, Maanyan bukanlah nenek moyang biologis utama orang Malagasi. Leluhur Asia Malagasi justru beragam dan tampaknya terkait dengan beragam populasi Asia Tenggara, meskipun dengan hubungan yang sangat dekat dengan kelompok-kelompok di Kalimantan bagian selatan. Tampaknya individu Asia yang menetap di Madagaskar sudah sangat beragam, bukan berasal dari berbagai populasi Asia yang kemudian bercampur di Madagaskar. Lihat Kusuma, P., Brucato, N., Cox, M. dkk (2016).

Hubungan antara pesisir dengan pedalaman berubah seiring dengan menguatnya otoritas Eropa terhadap beberapa negara Melayu sejak abad 19. Eropa telah mencapai nusantara sejak abad 16, termasuk Spanyol, Portugis dan Perancis. Tetapi mereka tak memberikan pengaruh signifikan terhadap pedalaman. Bahkan Belanda, pada umumnya cukup puas dengan berkuasa atas beberapa negara pesisir. Semuanya berubah ketika James Brooke datang. Brooke adalah seorang Inggris, mantan Tentara Bengal yang berangkat ke Hindia untuk berdagang dengan menggunakan kapal *Royalis* yang ia beli. Di Brunei, ia membantu Sultan untuk memadamkan pemberontakan sehingga diangkat sebagai Raja Sarawak pada 1841. Brooke menempatkan kembali para kepala-kepala Melayu ke posisi sebelumnya untuk membantunya mengatur rakyat mereka di Sarawak. Penduduk suku pedalaman yang nanti diadministrasi dalam Divisi Pertama, yaitu Bidayuh (atau yang Brooke sebut "Dayak Darat") pada umumnya bersedia menerima tatanan baru dan hanya memberi Brooke sedikit tentangan (Andaya, 1982:129). Masalah selanjutnya yang harus ditangani Brooke adalah para pembajak di perairan Sarawak.

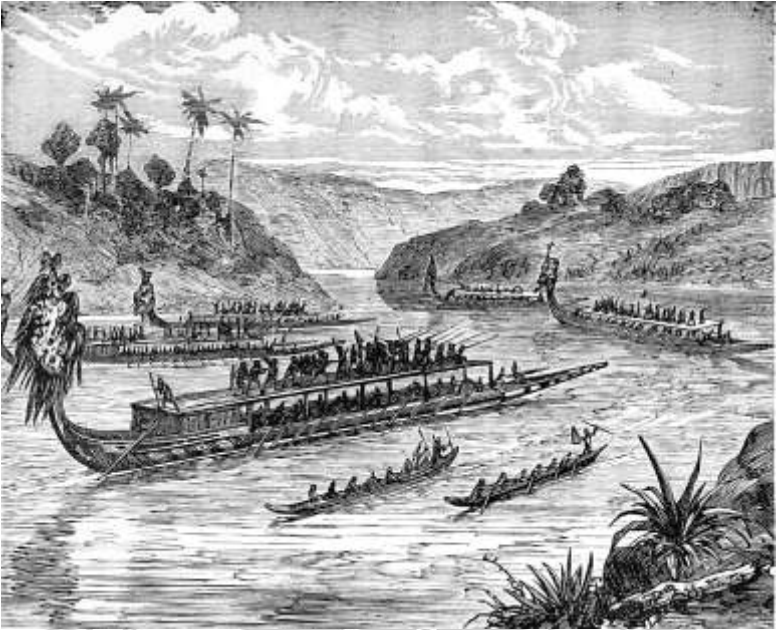
Bajak laut di Asia Tenggara terdiri dari berbagai macam suku bangsa dengan berbagai macam motif. Pembajakan telah dilakukan oleh para nomaden laut Bajau karena kemiskinan yang mereka derita dan juga secara independen oleh orang Bugis untuk mendapatkan barang-barang berharga. Selain itu, pembajakan dilakukan secara terorganisir oleh orang Ilanun dan Balangingi untuk mendapatkan budak dengan dukungan dan perlindungan Kesultanan Brunei, Bulungan dan Sulu. Beberapa pembajakan yang sifatnya lebih sporadis juga dilakukan oleh beberapa suku Dayak, seperti Murut (Rutter, 1922).

Pembajakan di pedalaman dilaporkan dilakukan oleh suku Ot Danum yang menjarah kampung-kampung Melayu di sepanjang sungai Melawi, Kalimantan Barat, yang membuat takut para pedagang (Veth, 1854: 50). Ngaju juga telah melakukan pembaja-

kan di Laut Jawa pada 1600-1700'an, yang membuat repot Kesultanan Banjar, seperti dilaporkan Beeckman (1718). Saya mendapatkan dua sejarah lisan Tamambaloh terkait pembajakan di sepanjang sungai Kapuas dengan menyasar pedagang Melayu maupun ke Laut Cina Selatan. Pembajakan di sungai Kapuas misal, pernah terjadi ketika Baki' Rombonang (tampaknya salah satu kepala Tamambaloh di Sungai Palin), sedang berkabung karena anaknya meninggal dunia di sungai Mahakam. Seperti saya jelaskan pada Bagian 6, perburuan kepala terkadang dilangsungkan untuk melepas pantangan dari masa berkabung kepala suku. Masyarakat yang setia pada *samagat*-nya itu kemudian menyerang kapal pedagang di sungai Kapuas dan memenggal semua kepalanya, kecuali satu orang yang berhasil selamat. Mereka kemudian mengadakan gawai tetapi lengah terhadap serangan balasan sehingga Baki' Rombonang dan pengikutnya yang berada di danau Kala Ka'ala menjadi terpencar.

Sementara itu, motif pembajakan ke pesisir adalah untuk mendapatkan kekayaan dan harta benda berharga. Rombongan pembajak yang dipimpin oleh Baki' Sami dari Ulak Pauk, berangkat menyusuri Kapuas, singgah ke Tayan, Mempawah hingga ke Pontianak. Ini menunjukkan bahwa sejak waktu yang sangat lama (cerita ini tampaknya berasal dari abad 17), wilayah pedalaman telah terhubung dengan pesisir dan negara-negara kecil lain di sepanjang sungai Kapuas. Dalam versi lokal, petualangan Baki' Sami yang biasanya dinyanyikan dalam ritual adat tahunan oleh tetua perempuan dan menurut warga setempat, aktivitas pembajakan tersebut diperhalus. Beberapa barang hasil pembajakan dan artefak yang membuktikan perjalanan-perjalanan tersebut masih ada hingga hari ini sebagai pusaka kampung, sementara sisanya lagi tinggal cerita seiring terbakarnya beberapa rumah panjang.[98]

---

[98] Wawancara dengan Piang Luani di Sungai Apalin, Kapuas Hulu pada Oktober 2020.

SUASANA PERANG MENGGUNAKAN PERAHU IBAN DI SUNGAI (WOOD, 1878).

Pembajak paling merepotkan adalah Iban di Sarawak yang menyasar kapal pedagang di Laut Cina Selatan dan juga Sungai Kapuas. Iban, khususnya di Sungai Sekarang, telah digambarkan oleh Brooke sebagai "suku yang paling kuat, paling predator, dan paling merdeka di pantai barat laut... ketergantungan mereka pada Brunei begitu kecil" (Keppel & Brooke, 1855:141). Hingga penghapusan pembajakan, Brooke melaporkan bahwa tiga kapal bajak laut Tamambaloh juga bergabung bersama Iban. Mereka bersama pemimpin perompak dan pedagang Melayu serta Arab di pesisir, punya kepentingan berbeda. Sementara Iban lebih tertarik untuk berburu kepala sebanyak yang mereka bisa, perompak Arab dan Melayu lebih tertarik mencari hasil jarahan. Budak pada umumnya diserahkan ke Brunei. Jadi, Brunei justru melemah karena ia mendukung pembajakan di daerahnya sendiri yang

membuat membuat orang Melayu dan banyak suku Dayak di Sarawak memberontak kepada sultan dan kelak berpihak pada Brooke dalam menumpas pembajakan dan menaklukkan Iban.

Bajak laut di Kalimantan digambarkan oleh Bird (2013) sebagai "bandit sosial", yaitu individu yang oleh negara dianggap sebagai penjahat, tetapi dianggap pahlawan layaknya Robin Hood oleh masyarakat mereka. Dalam suratnya Brooke menggambarkan Iban Saribas dan Sekarang, "telah menendang otoritas orang Melayu, [dan] telah menjadi bajak laut" (Bird, 2013). Bukti dari uraian Brooke, menurut Bird, tampaknya menunjukkan bahwa Saribas, Sekarang, dan Illanun tidak bergantung pada struktur kekuasaan baik pada negara Melayu tengah yang sedang sekarat maupun komunitas muara sungai yang secara politis sifatnya sementara. Pemukiman Iban lebih masuk ke dalam sungai, dibangun menjadi benteng yang kuat, serta dihuni oleh perempuan dan anak-anak, yang kadang ikut serta dalam pembajakan. Selain itu, Bird menunjukkan bahwa komunitas bajak laut Iban pada dasarnya egalitarian dan multietnis. Mereka berbagi rata separuh barang hasil rampasan dengan pembajak Arab. Sistem sosial Lanun, dimana pemuda Dayak sering bergabung kedalamnya, menyediakan mobilitas dan sarana untuk mendapatkan pengikut dan kekayaan dan menjadi *orang kaya* (sebutan bagi pemimpin lokal). Bird juga menyamakan para pemimpin bajak laut ini dengan beberapa kisah pahlawan perampok yang sering membagikan hasil rampasannya yang terkenal di seluruh nusantara.

Beberapa komunitas bajak laut secara spesifik sering hanya menincar kapal-kapal Inggris. Oleh karena itu, Brooke memandang penting penghancuran komunitas pembajak laut di perairan ini.[99] Ia memulainya dengan pertama-tama menyasar pemimpin

---

[99] Seluruh bagian Rentap diambil dari catatan perjalanan Keppel dan Brooke, dalam *The expedition to Borneo of H.M.S. Dido for the Suppression of Piracy*

mereka, Sharif Shahib, pada Agustus 1844, yang mundur ke Undop. Tetapi menaklukkan Iban terbukti sangat susah. Iban dipimpin oleh Rentap. Nama itu berarti, "penggoncang bumi." Rentap melakukan perlawanan dari 1853 hingga 1861. Ia telah dilatih dalam perburuan kepala dan pembajakan oleh seorang kepala suku di Sekarang bernama Dana Bayang. Pembajakan ini sering dilakukan hingga ke perairan di selatan, di wilayah kesultanan Sambas dan Pontianak. Dalam salah satu pelayaran, kerabat Sultan Sambas terbunuh dalam pembajakan itu, yang membuat Rentap menjadi panglima perang Dayak Iban yang ditakuti. Ia tidak menyerah kepada Brooke dan memilih mengungsi ke pedalaman hingga kematiannya pada 1870, yang secara efektif menghancurkan pembajakan di belahan utara Kalimantan. Tetapi proses penghancuran bajak laut ini berlangsung lama.

Pada 19 Agustus 1844, pertempuran terjadi di Kerangan Peris yang membunuh 30 orang armada Brooke dan melukai 56 orang lainnya. Beberapa kepala Iban Sekarang menyerah pada 26 Agustus. Iban dari Saribas dan Sekarang menggabungkan kekuatan mereka pada 1849 dan menyerang muara Batang Rajang. Mereka sudah dicegat oleh Brooke di Beting Maru, yang membombardir mereka dan membuat mereka mundur kembali ke Saribas. Mereka bertempur lagi di Nanga Peka, dimana Brooke menderita kerugian, salah satunya tiga anak kepala Iban sekutu mereka, Jugah dari Lundu. Brooke membangun benteng James di Sekarang pada 1850, yang praktis memblokade Rentap dari sekutu mereka dan memutus akses mereka untuk mendapatkan garam dan melakukan penjarahan di pesisir.

Rentap mundur ke punggung bukit di sungai Lang dan membangun benteng di sana. Pada 1853, Rentap menyerang benteng Lang dan terlibat dalam pertempuran terbuka di sungai dan

---

(1855). Juga dari *A history of Sarawak under its two white rajahs, 1839–1908* (1909) karya Baring-Gould, S. dan Bampfylde.

meninggalkan kerugian besar di pihak Eropa. Tetapi tembakan hebat dari benteng pertahanan kemudian memaksa para prajurit Rentap mundur ke hulu, dimana mereka diserang oleh seorang kepala saingan yang berpihak pada Brooke. Akibatnya, dua puluh rumah panjang milik Rentap dan para pengikutnya dibakar. Perjanjian damai coba diupayakan antara Rentap dan Brooke pada Desember 1853, tetapi gagal. Di situ Rentap bersumpah bahwa ia tidak ingin bertemu lagi dengan orang Eropa untuk membicarakan perjanjian damai atau kesepakatan apapun. Kemudian pada Agustus 1854, Brooke beserta 7000 ribu pasukannya, khususnya Dayak dan Melayu dari Kuching, menyerang benteng ini. Pertempuran begitu sengit dan yel-yel Iban yang terkenal hingga hari ini, *agi idup agi ngelaban* ("masih hidup masih melawan") terdengar. Tetapi akhirnya Brooke berhasil membuat mereka mundur ke Bukit Sadok, yang dari legenda lokal terkenal menjadi bukit pertahanan yang tidak dapat ditembus.

Brooke menyerang bukit tersebut dengan susah payah tiga kali. Ekspedisi pertama 1857 melibatkan 3500 pasukan Dayak dan 500 Melayu, tetapi gagal karena Rentap telah mempersenjatai pasukannya termasuk dengan meriam dan senapan api hasil rampasan. Ekspedisi kedua 1858 berkekuatan 2000 pasukan Dayak dan 200 Melayu, juga berhasil digagalkan dan bukit Sadok mendapatkan kekuatan baru ketika Syarif Masahor bergabung dengan Rentap dan membawa meriam *bujang timpang berang* yang diketahui merupakan hasil rampasan dari kapal Belanda. Ekspedisi ketiga pada 1861, Brooke berhasil menaklukan bukit Sadok dan membuat Rentap mundur di antara dataran tinggi Lanjak dan Entabai hingga meninggal dunia dalam usia tua tanpa pernah menyerahkan diri. Di pedalaman, Belanda yang secara efektif telah berkuasa atas beberapa suku dan negara di sepanjang sungai Kapuas, sudah menunggu suku paling bandel di Kalimantan ini. Estafet perlawanan diteruskan Bantin yang digelari oleh Sarawak sebagai "pemberontak perbatasan".

BENTUK-BENTUK PERLAWANAN

Ketika negara mencaplok suku-suku pedalaman, mereka punya beberapa pilihan yang pada dasarnya terbatas. Mereka dapat masuk lebih ke pedalaman dengan resiko menghadapi penyakit gondok karena kekurangan garam sebab ini berarti lepas dari upaya monopoli dagang di pesisir. Meski begitu, suku-suku di pedalaman juga menyadari potensi jalur darat untuk menumbangkan kontrol pesisir dan muara. Jalur macam ini telah membantu Tebidah mendapatkan kebutuhan pokok dan persenjataan dari suku-suku lain, meski Belanda memboikot masuknya tembakau dan garam di sepanjang sungai Melawi (Sjamsuddin, 2013: 353).

Jalur perdagangan darat, meski lebih susah untuk dilewati, menyediakan suku Dayak kemungkinan untuk tidak hanya mempertahankan otonomi mereka dari negara Melayu dan kolonial, tetapi bahkan kemampuan untuk melemahkannya. Jalur penyelundupan yang menghubungkan pedalaman Sambas dengan Sarawak nyaris membuat bangkrut gudang garam pemerintah kolonial di Sambas yang mereka monopoli (Irwin, 1967:70). Menariknya, jalur semacam ini justru menghubungkan suku-suku *mardaheka* (meski saya yakin bahwa suku-suku yang telah takluk pada negara juga punya jalur darat yang tidak tercatat laporan kolonial). Misal, Enthoven (1903) mencatat bahwa Kayan di Kapuas Hulu di Kalimantan Barat mendapatkan mata pedang dari sesama Kayan dari Mahakam Hulu di Kalimantan Timur. Harrison (dalam King, 1985:56) juga melaporkan bahwa Tamambaloh sering menjual perhiasan perak mereka ke Iban di Sarawak. Sangat mungkin bahwa mereka membawa pulang kebutuhan lain seperti garam dalam perjalanan pulang (meski saya tidak mendengar kisah semacam itu).

Bermigrasi adalah salah satu pilihan. Tapi itu membuat mereka lebih rentan terhadap serangan pemburu kepala dari suku

lain. Beberapa suku memilih takluk dan mengakui kekuasaan negara dan migrasi adalah pilihan terakhir, yang berarti kabur setelah kalah perang. Biasanya ini terjadi pada suku-suku yang kecil dan lemah. Sementara suku-suku yang lebih garang dan punya kapasitas berperang yang pada umumnya terletak lebih ke pedalaman, lebih memilih menangkis pencaplokan negara, atau jika mereka kalah, mengakui kedaulatan suatu negara tapi mempertahankan otonomi mereka secara penuh karena jarak benar-benar membatasi kendali politik negara pesisir.

Beberapa suku yang tidak punya tradisi berperang dan berburu kepala biasanya lebih sering melancarkan protes atau pembangkangan sipil. Semisal orang-orang Dayak Jelai yang dipimpin Gemalaq Kemisiq, langsung menghadap pada Panembahan dan mengusulkan penghapusan *kamit*. Kemisiq juga menolak makan yang disediakan di istana dan menunjukkan rasa tidak sopannya pada Panembahan. Akhirnya, orang-orang Jelai itu diusir dari keraton dan semenjak itu tidak ada lagi budak yang dikirim.

Dalam kasus lain, ini sering terjadi dalam bentuk mogok upeti. Kadayan yang berada di perbukitan selatan Brunei adalah petani yang rajin dan mengirimkan suplai beras bagi Brunei. Meski mereka bukan etnis yang suka berperang, mereka kompak. Dalam urusan perdagangan, kepala-kepala Kadayan sering berkumpul untuk menentukan harga beras yang adil. “Mereka tidak pernah ditindas,” tulis St. John (1863:294). Tetapi situasinya berubah semenjak ekonomi Brunei melemah. Akibatnya, beberapa orang yang punya warisan hutang dari leluhur mereka, ditahan pada April 1861 oleh janda mendiang Sultan sampai beberapa tuntutannya dipenuhi. Akibatnya, mereka melakukan boikot dengan tidak mengirimkan beras ke Brunei dan membuat panik perdagangan kota sampai tahanan tersebut dilepaskan.

Taktik lain yang digunakan adalah sejenis sabotase terhadap jenis tanaman untuk membuat mereka tidak dapat diperas. Misal, dilaporkan oleh Carl Bock, dalam kunjungan ke Amuntai,

ia bertemu dengan "Orang Bukkit" (Meratus). Mereka sengaja memiskinkan diri mereka sendiri untuk membuatnya jadi sulit ditariki pajak oleh kesultanan:

> "Sebagaimana semua orang Dayak, mereka tidak menyukai apapun yang berbentuk otoritas pemerintah. Lora memberitahu saya bahwa mereka bertanggungjawab untuk membayar pajak pendapatan, tapi sangat susah untuk mendapatkan apapun dari mereka. Mereka miskin dan malas sekali, mempersulit diri mereka sendiri dengan sedikit menanam di ladang (padi) mereka, tapi lebih memilih menanam jagung, nangka, keladi, kacang dll" (Bock, 1882:243-244).

Ketika rakyat tidak memaksimalkan tanah untuk tanaman ekspor dan upeti, ini mengancam pembentukan negara dan menyasar langsung sumber penghasilannya dari rakyat. Dalam teorinya mengenai "pertanian untuk kabur" (*escape agriculture*) Scott berpendapat bahwa apa yang ditanam rakyat hingga batas tertentu adalah pilihan politik. Scott (2009:195) menyatakan bahwa "beberapa jenis tanaman tertentu memiliki karakteristik yang membuatnya kurang lebih tahan terhadap perampasan. Kultivar yang tidak dapat disimpan lama tanpa merusaknya, seperti buah dan sayuran segar, atau yang memiliki nilai per satuan berat dan volume yang rendah, seperti kebanyakan labu, tanaman akar, dan umbi-umbian, tidak sepadan dengan upaya pemungut pajak." Dengan begini, orang Meratus bukannya malas. Mereka merasa sebagai orang merdeka yang tidak ingin diperintah untuk menanam sesuatu yang dikehendaki negara dan dapat dengan mudah dipajaki (*taxable*).

Hal serupa dilakukan oleh orang-orang Visaya di Pangkalan Tarap (sekarang Limbang), dimana mereka dulu dilaporkan punya rumah panjang dengan pertahanan yang kuat dan berpo-

pulasi padat, hingga akhirnya karena pajak dan upeti, serta hukuman Brunei dengan menjadikan mereka sebagai budak-budak, membuat populasi lokal menyusut dan membuat kawasan tersebut menjadi hutan kembali. Mereka dilaporkan miskin, dan sebagian besar mengungsi ke hulu karena mereka menjadi semakin lemah dan sering diserang Kayan. Depopulasi dan lahan-lahan terlantar ternyata adalah sebuah pilihan yang disengaja, karena orang-orang Visaya ini kepada St. John (1863:29) berkata bahwa "tidak ada gunanya mereka menanam agar orang lain yang menikmati seluruh hasil bumi." Lebih baik miskin daripada tertindas.

Pembangkangan untuk tidak menanam apa yang dikehendaki negara mesti dilihat sebagai tindakan putus asa jika bentuk perlawanan aktif tidak dapat dilakukan. Pemberontakan bersenjata memang bukanlah satu-satunya pilihan yang tersedia. Tapi kenyataannya, sepanjang abad 18-19, wilayah pedalaman terus-menerus bergolak dan secara politik tidak stabil dan tidak dapat terkontrol oleh negara Melayu manapun kecuali oleh pemerintah kolonial selama lebih dari satu abad proses pasifikasi. Ini juga menggambarkan proses genting yang sangat menentukan antara negara-negara Melayu (dan kemudian kolonial) yang menjalankan fungsinya dengan baik sebagai penakluk, dengan suku-suku anarkis yang sebelumnya tidak pernah takluk pada otoritas atau setidaknya selalu mempertahankan otonomi yang lebih besar dari negara.

PEMBERONTAKAN DI SARAWAK & SEKITAR BRUNEI

Di Sabah terdapat beberapa pangeran kecil, kapitan perompak dan kepala suku yang secara *de facto* berhasil menciptakan otonomi mereka dari Brunei yang sekarat. Beberapa pemimpinnya antara lain Mat Saleh dan Pangeran Syahbandar Hasan. "Meski ia [Brunei] adalah pemerintah, tetapi pada kenyataannya tidak," tulis St. John, menggambarkan Brunei yang semakin mel-

emah. Brunei juga ditantang dengan keberadaan tiga otoritas baru di sini, semuanya dari Inggris; James Brooke yang berkuasa atas Sarawak, North Borneo Chartered Company (NBCC), semacam negara korporat ala VOC-nya Inggris yang berkuasa di Sabah, dan pemerintahan Inggris sendiri yang berada di ibukota Brunei yang kelak menancapkan kekuasaanya pasca pemberontakan di Limbang.

Pemberontakan tersebut merupakan puncak dari penindasan Brunei terhadap orang-orang Visaya sepanjang abad 19. Orang-orang Visaya di Limbang punya hubungan yang tidak baik dengan Kesultanan Brunei. St. John (1863:39-40) mencatat bahwa pada 1850'an, satu penarik pajak dibunuh seseorang dari kampung Limpasong. Alih-alih menghukum yang bersalah, Sultan menyerang kampung berpenghuni 200 orang itu dengan mengumpulkan ribuan pasukan baik Dayak dan Melayu untuk menjarah habis satu kampung. Sultan menyatakan bahwa pasukan Melayu akan menyerang dari sungai, sementara Murut (Lun Dayeh) akan menyerang dari darat dan dipersilahkan memenggal kepala, menangkap budak dan menjarah. Karena serangan yang terlalu kuat, orang-orang Visaya kabur dan di hutan telah dicegat oleh orang Lun Dayeh yang membunuh lima puluh orang dan menangkap jumlah yang kurang lebih sama sementara sisanya melarikan diri. Sultan mengambil semua tawanan itu sebagai budak serta semua barang jarahan. Orang-orang Lun Dayeh hanya dapat kepala manusia segar (ini membuat mereka kecewa dengan Sultan dan jadi faktor pendorong pemberontakan lain).

Pada 1850, keponakan Sultan terbunuh karena menagih hutang *dagang serah* dari orang Visaya. Tetapi menurut St. John (1863:41), ini merupakan "dagang paksa" atau pemerasan. Para pangeran atau bangsawan sering memanggil kepala suku, memberikan pakaian, dan memintanya untuk dibagikan ke seluruh anggota suku. Tetapi mereka sering menagih harganya berkali-kali lipat dari harga sebenarnya dan hutang suku tersebut sering

tidak terbayar selama bertahun-tahun. Jika tidak dilunasi, mereka sering mengambil istri atau anak-anak untuk dijadikan budak. Pada 1850, suku yang membunuh keponakan Sultan telah membayar ke lebih dari 33 bangsawan sehingga tampaknya hal ini mulai tidak tertahankan lagi. Beberapa kampung kemudian memberontak tetapi berhasil dikalahkan. Sebagai *pati nyawa*, Brunei menuntut empat orang untuk dibunuh dari suku tersebut. Mereka menyerahkan orang asing yang telah menikahi penduduk mereka yang tidak ada sangkut pautnya dengan pembunuhan keponakan sultan, bersama dengan istri, kakeknya, neneknya dan dua orang anak –semuanya dibunuh kecuali anak-anak mereka yang dijadikan budak.

Selama beberapa dekade, Visaya terus ditindas oleh salah satu wazir Brunei yang memegang kawasan Limbang. Pesuruhnya kejam, dan ia sendiri sering menjatuhkan hukuman dengan denda yang berat serta melakukan penyitaan terhadap lahan penduduk setempat. Ketika Sungai Baram diserahkan oleh Brunei ke Brooke pada 1882, orang-orang Visaya menyadari bahwa sultan tidak dapat memanggil Kayan Baram lagi untuk menghukum mereka. Peluang ini dimanfaatkan sehingga pada Agustus 1844, dua petugas mentri atau penarik pajak yang sedang menjalankan tugasnya dibunuh. Pemberontakan Visaya kali ini benar-benar memalukan Brunei (Treacher, 1891:80-81).

Tumonggong yang mendengar kabar ini, berangkat pada bulan September untuk menghukum orang-orang Visaya Limbang dengan tangannya sendiri. Setelah sampai, ia mengutus dua orang untuk meminta mereka menghadap pada Tumonggong. Dua utusan ini ditembak dan dipenggal kepalanya. Ia kaget dan tidak percaya sehingga langsung berangkat dan mengalami sendiri kemarahan orang-orang Visaya yang menembaki kapalnya dari pinggir sungai yang strategis untuk penyergapan. Karena orang-orangnya banyak yang tewas, Tumonggong memutukan untuk mundur kembali ke Brunei dengan malu.

Orang-orang Visaya segera berkeliaran di sekitar ibukota pada malam hari dan menyasar khususnya rumah-rumah terpencil dimana penghuninya ditemukan telah hilang kepalanya esok hari. Tanpa benteng dan pasukan yang terorganisir, dan rumah-rumah di Brunei terbuat dari daun nipah yang mudah terbakar, ancaman untuk membumihanguskan kota membuat penduduk Brunei panik dan melarikan diri meninggalkan harta benda mereka. Pemberontakan ini menjalar ke distrik lain sehingga Brunei yang menggantukan pasokan pangan dari kampung-kampung, terancam kelaparan. Datu Klassie, salah satu kepala suku Visaya paling berpengaruh, datang ke kota bersama istrinya tanpa pengawal, untuk menunjukkan itikad baiknya. Tetapi ia segera di tahan Tumonggong yang tidak terima dengan kekalahannya.

Tanpa pasukan, Brunei meminta bantuan Charles Brooke, penerus James Brooke, tetapi pemberontakan gagal dipadamkan. Treacher, Jendral Konsulat Inggris di Brunei, menangani masalah ini karena permintaan pemerintah Brunei, yang disambut hangat oleh orang Visaya pada bulan Oktober. Akhirnya disepakati bahwa pemajakan semena-mena akan dihapuskan dan diganti pajak tetap dengan tarif $3 bagi pria menikah dan $2 bagi para bujangan dan ketika tuan feodal Brunei mereka meninggal, mereka harus membayar satu pikul senjata kuningan setara $21. Selain itu pajak atas hasil hutan harus dihapus, kecuali getah perca yang sebelumnya 20% dari harga jual menjadi 5%. Pajak harus dikumpulkan lewat kepala suku dan diserahkan pada Brunei, sementara empat penarik pajak Brunei yang mereka benci dilarang untuk menginjakkan kaki di wilayah Limbang lagi. Para pemberontak juga diampuni. Pada 1888, Brunei menandatangi perjanjian pada Inggris untuk memasukan Limbang ke wilayah Protektorat Inggris untuk menghindari hilangnya wilayah Brunei ke NBCC ataupun pemerintahan Brooke. Tetapi pada 1890, Limbang diklaim oleh Sarawak dan pemerintah Inggris diam. Ini membuat wilayah Brunei mengecil tapi menarik pajak lebih tinggi ke wilayah lain.

Pada 1884, situasi di sungai Trusan, Sarawak, juga mencekam akibat pemberontakan. Sultan Brunei sempat menyarankan rombongan Dayak dari Sarawak yang hendak mengumpulkan hutang dagang untuk tidak melanjutkan perjalanannya. Tetapi mereka begitu yakin bermaksud baik dan akan diterima dengan bersahabat oleh suku Lun Dayeh (dulu disebut Murut Trusan) di sungai itu. Tampaknya, mereka cukup kaya sehingga menggunakan celana dan bukan cawat seperti lazim digunakan orang Dayak pada zamannya. Sebab, diketahui bahwa suku-suku di Trusan memberontak dan memenggal orang-orang yang bercelana. Hanya satu dari 17 orang yang berhasil selamat ketika pada malam hari mereka disergap dan kepala mereka terpenggal.

> "Tidak ada alasan yang sangat jelas yang dapat diberikan untuk serangan itu, kecuali bahwa orang-orang Trusan sedang dalam suasana hati 'untuk membunuh', berada di 'jalur perang' dan bersenjata melawan Pemerintah mereka sendiri, dan juga dikatakan bahwa orang-orang Dayak itu kebetulan mereka mengenakan celana bukannya cawat biasa, atau kain pinggang, dan, karena musuh mereka, orang Brunei, adalah pemakai celana, pantas saja orang Trusan menganggap semua penduduk asli yang mengenakan pakaian mewah seperti itu sebagai musuh mereka" (Treacher, 1891:64-65).

Pemberontakan Lun Dayeh sebenarnya disebabkan oleh tiga hal. Pajak Brunei yang terlalu tinggi adalah salah satu alasan utama Lun Dayeh memberontak. Tetapi mereka juga sakit hati atas penipuan Brunei yang menjanjikan rampasan atas serangan ke Visaya di Limbang. Mereka juga sering berkonflik dengan para pedagang Iban dari Sarawak dan Melayu. Sebelumnya, orang-orang Lun Bawang di kampung Loagan Kelilang pernah terlibat cekcok sampai beberapa orang dari suku mereka dibunuh dan uang mereka dirampok (Bustamam, dkk., 2018:60). Terlihat jelas

sentimen kelas yang mengarah pada kebencian terhadap pedagang, bangsawan dan orang-orang kaya sehingga mereka memburu mereka yang bercelana, yang merupakan pertanda kemewahan, menjadi korbannya. Brooke menuntut ganti rugi atas kematian bawahannya. Tetapi karena Brunei tidak dapat memanggil kembali suku Kayan di sungai Baram yang dari dulu sering jadi tukang pukulnya karena kawasan itu telah dijual ke Brooke pada 1883, maka Brunei tidak dapat menghukum orang Lun Dayeh di Trusan. Trusan menjadi bagian dari Limbang yang diklaim Sarawak pada 1890.

Brunei nyaris hilang dari peta ketika penduduk dari distrik Tutong dan Belait memberontak pada 1899. Wilayah ini tidak aman karena pengiran pernah ditembak di Tutong dan beberapa Dayak terluka dan terbunuh pada Februari 1886. Penyerangan terus terjadi dan membunuh beberapa orang, termasuk pedagang Cina dan pemungut pajak Melayu pada 1896. Setahun sesudahnya, Pengiran Bendahara mendesak orang-orang di Belait untuk membayar pajak tiga tahun secara sekaligus. Ini diprotes meski pajak tetap dibayar. Pembunuhan terhadap lima pemungut pajak Pengiran Bendahara terjadi lagi pada bulan April, dan kepala-kepala di daerah itu meminta agar Charles Brooke memasukan Belait sebagai wilayahnya. Charles berupaya bernegoisasi tanpa hasil dengan Brunei dan pada Juli 1899 dua distrik itu mempersenjatai diri dan siap melawan pembawa pesan utusan Sultan. Sultan Hashim merespon pemberontakan ini dengan mengirim ekspedisi dipimpin oleh Pengiran Tajudin, yang membakar dan mengamuk di dua distrik tersebut (Horton, 1897).

Goncangan di dua distrik ini pada 1899-1901 menggambarkan masalah finansial akut dari aristokrasi Brunei dimana bangsawan yang tinggal di ibukota, terus-menerus kehilangan pendapatannya akibat kehilangan wilayah ke tangan Sarawak dan NBCC. Di wilayah yang tersisa ini, pemajakan semakin berat dan mereka iri dengan tetangga mereka di Sarawak dengan pajak yang

lebih ringan. Pajak tinggi juga dibutuhkan karena Brunei perlu membiayai perayaan pernikahan antara cucu Sultan Hashim dengan putri Pengiran Bendahara yang berlangsung selama tiga tahun. Beberapa konspirasi bangsawan di istana juga membuat orang-orang berpindah kesetiaan. Akibat pemberontakan inilah administrasi tradisional Brunei diubah dan bentuk kepemilikan feodal para bangsawan dihapuskan.

PEMBERONTAKAN DI PEDALAMAN SABAH

Pada 1600'an, Portugis dan Brunei mencoba memonopoli perdagangan di kawasan ini. Sementara itu di selatan, Belanda juga bersikeras bahwa semua produk yang ditujukan untuk pasar Cina harus dikirim ke salah satu depot mereka sendiri dan kemudian diangkut ke China. Ini menghentikan perdagangan langsung melalui kapal-kapal Cina. Ini berdampak paling serius pada kemakmuran pelabuhan, termasuk Brunei. Pengiriman ganda menyebabkan ekspor menjadi sangat mahal dan meningkatkan aktivitas pembajakan di kawasan tersebut. Penguasa Brunei yang dirugikan malah meningkatkan jumlah pajak dan upeti ke suku-suku pedalaman. Ini berujung pada pemberontakan orang Cina, Murut, Dusun dan Lun Dayeh pada 1650 yang tidak dapat dipadamkan oleh Brunei sendiri. Kesultanan Sulu dipanggil untuk memadamkan pemberontakan, yang membuat Sabah akhirnya diserahkan kepada Sulu. Meski begitu, pembajakan dari Sabah masih marak sebelum sarang perompak terakhir dihancurkan pada 1879 (lihat Rutter, 1922).

Ekspedisi punitif dilancarkan beberapa kali oleh Inggris yang telah menduduki pesisir dan secara perlahan masuk ke pedalaman sejak 1840'an. Pada 1878, Sabah resmi diserahkan kepada NBCC setelah mereka membelinya dari Brunei dan Sulu. Pada 1888, Sabah diserahkan pada pemerintah Inggris meski NBCC masih terlibat di kawasan itu. Ini berpengaruh besar atas mening-

katnya kestabilan politik di pedalaman karena tiap-tiap tindakan yang mengancam Brunei dan Inggris dipadamkan. Inggris berupaya menciptakan "perdagangan bebas" yang membutuhkan keamanan dan dihentikannya perburuan kepala, perompak, perang suku dan pasar budak. Oleh karena itu, ekspedisi yang dijalankan sejak 1880'an, pada dasarnya ditujukan sebagai tahap awal mendisiplinkan daerah pedalaman.

Salah satu ekspedisi dijalankan untuk menangkap Kandurang dari suku Dusun Tegas yang dikenal suka berperang. Ia seorang pemburu kepala dan telah dituduh mencuri ternak. Satu ekspedisi dikirimkan pada 1885 dan ini membuat orang-orang Dusun Tegas takluk pada Inggris, "meski mereka masih menjadi sumber masalah selama beberapa tahun ke depan" (Rutter, 1922: 182). Pada 1888, orang-orang Murut di Padas-Klias di bawah pimpinan Dato Stia Bakti dan Banessah melakukan pemberontakan dengan kekuatan 300 pasukan. Pemberontakan ini dilakukan karena mereka menolak larangan berburu kepala oleh Inggris dan hutang berlebih yang ditimbulkan oleh perdagangan. Pemberontakan tersebut berhasil dipadamkan (Fernandez, 2001:67). Pada 1889, orang-orang Murut ikut memberontak membela Pangeran Syahbandar Hasan yang menolak wilayah Padas-Klias yang oleh Sultan Brunei diserahkan ke Inggris pada 1884. Pertempuran terjadi selama beberapa bulan tetapi juga berhasil dipadamkan. Orang-orang Kwijau yang belum menyatakan kesetiannya pada Inggris ditaklukan pada pemberontakan 1894. Sekitar 200 orang laki-laki dewasa kemudian dikumpulkan dan menyatakan sumpah takluk pada Inggris. Mereka kemudian diminta kerja wajib membangun jaringan telegraf dan salah satu kepala sukunya, Gunsanad, diangkat menjadi kepala pemerintahan. Pemberontakan Mat Saleh sepanjang 1894-1899 adalah salah satu yang membuat kerepotan bagi Inggris. Tetapi setelah memadamkan pemberontakan tersebut, berbagai suku yang mendukungnya, khususnya Dusun dan Bajau, takluk pula (Rutter, 1922: 187-210).

Hingga 1915, wilayah Murut di Rundum dan Pensiangan telah menyatakan kesetiaanya kepada Inggris. Tetapi diam-diam mereka sudah merencanakan pemberontakan yang terorganisir. Laporan Inggris mencatat mengenai salah satu kepala suku yang mendapatkan mimpi milenarian mengenai arwah leluhur yang berkumpul dan akan tiba suatu era baru bagi orang-orang Murut. Ingkun, kepala suku dari Tagul, yang mendapatkan mimpi itu, menyerang kantor kepolisian lokal pada Februari 1915 dan segera setelah itu seluruh orang Murut di distrik Tenom, Keningau dan Pensiangan telah mempersenjatai diri. Diperkirakan lebih dari 60 kampung dengan hampir 900 orang sedang memberontak.

Rutter (1922:217) menyatakan bahwa pemberontakan bermula dari penolakan pemajakan minuman keras serta larangan pembukaan hutan untuk berladang. Ia juga menyatakan bahwa orang-orang Murut menunjukkan rasa tidak senangnya atas pembangunan jalur berkuda. Meski hal ini benar, Fernandez (2001:69) lebih jauh lagi menyatakan bahwa "Murut, yang sebelumnya terisolasi oleh hutan dan medan yang sulit, sekarang terbuka terhadap orang-orang asing. Kedatangan orang-orang asing menciptakan bentuk eksploitasi baru, penyakit, kerja budak (untuk membangun jalur berkuda) dan kematian." Ia menyatakan bahwa akibat persentuhan yang semakin intens dengan dunia luar, korban meninggal akibat cacar di kawasan ini mencapai 2773 orang. Cacar telah menjadi penyakit menular mematikan di nusantara, dan di seluruh dunia, terjadi kepunahan berbagai suku bangsa. Di Kalimantan, suku Dayak Lundu punah ketika cacar menghantam mereka pada 1844 (Roth, 1896:5).

> "Cacar adalah salah satu alasan mengapa banyak kelompok di pedalaman di seluruh kepulauan Indonesia menolak untuk mengizinkan orang-orang dataran rendah atau orang lain yang berada di sekitar mereka. Mereka berdagang jika diperlukan, dari kejauhan (dengan 'barter tak

> bersuara') dan umumnya menghindari dataran rendah. Kisah semacam ini ada di antara orang Kubu di Sumatra dan Dayak di Kalimantan" (Boomgaard, 2003:596).

Fernandez juga menyinggung mengenai kebencian orang-orang Murut dari berbagai sungai yang memusuhi orang asing dimana 21 orang yang sebagian besar pedagang, terbunuh. Fernandez (2001:68) menyimpulkan bahwa pemberontakan ini "dalam segala hal ini merupakan upaya untuk mengubah masyarakat atau mungkin kembali ke masa pra-kolonial (sebelum Inggris)... Pedagang tumbuh dalam jumlah besar dan mereka memainkan peran penting dalam membawa subsistensi orang-orang Murut ke dalam ekonomi uang. Seperti semua kapitalis, itu adalah hubungan yang menguntungkan para pedagang dan suku Murut dibiarkan dieksploitasi." Untuk "meningkatkan perdagangan" pemerintah telah membuka jalan berkuda dan rel kereta api melalui kerja paksa, dan secara drastis mengenalkan uang (monetisasi), yang meningkatkan jumlah hutang di pedalaman. Terjadi beberapa pertempuran hingga akhirnya mereka menyerah dan panglima perang mereka, Onteros Antanom beserta tangan kanannya, dihukum mati. Meski begitu, versi lokal menyatakan bahwa pemimpin mereka dijebak dalam suatu ajakan pertemuan damai.

PEMBERONTAKAN DI PEDALAMAN KAPUAS

Menyusuri muara Kapuas dari Pontianak, berdiri lusinan negara lain dengan peta politik yang kompleks akibat permusuhan dan persekutuan yang berubah-ubah sepanjang zaman. Otoritas kolonial Belanda telah membuat perjanjian dengan negara-negara di Kapuas pada 1822 dan pos militer dibangun di Sintang. Tetapi karena permusuhan yang kuat dari orang di situ dan kebutuhan pasukan di Jawa dalam menghadapi Diponegoro, pos tersebut dikosongkan dan selama beberapa dekade Belanda tidak

ikut campur dalam urusan di Kapuas. Ini praktis membuat negara-negara Melayu di Kapuas bebas menyerang dan menaklukkan suku di pedalaman. Sintang dan Selimbau yang paling ekspansif.

Dayak Rambai yang tersebar di Sentabai dan sekitarnya pernah memberontak kepada Sintang. Kepala-kepala suku Dayak Rambai dilaporkan dipilih oleh masyarakat, tetapi "mereka harus terus berjuang agar orang mentaati perintah-perintahnya; kalau satu tugas yang diberikan tidak sesuai kepentingan masyarakat, mereka tinggal menolaknya." Pada masa kekuasaan Abang Tella, mereka menarik diri dari kewajiban *serah* dan upeti dari Selimbau yang telah dibuat sejak masa Abang Tajak (Enthoven, 1903: 158). Tidak jelas penyebab pemberontakan tersebut. Abang Tella menyerang Rambai dua kali tetapi kalah. Karena takut akan keberanian mereka yang berlebihan, mereka meminta bantuan Sintang. Atas bantuan tersebut, semenjak itu mereka membayar pajak dan *serah* kepada Sintang. Berdasarkan masa pemerintahannya, pemberontakan ini tampaknya terjadi pada tahun 1750'an, meski tidak mungkin untuk memastikannya.[100]

Sementara itu, Selimbau menuntut hak atas orang-orang Melayu Embahu (yang dulunya merupakan suku Dayak yang kelak memeluk Islam) pada masa Pangeran Haji Mohamad Abas (1830-1878). Tetapi mereka tidak mengakui kekuasaan Selimbau. Mereka dilaporkan sebagai "orang-orang dengan sifat suka mer-

---

[100] Selama di Kapuas Hulu, saya telah mencoba mencari Dayak Rambai untuk mencari tahu kisah perlawanan mereka, tetapi tidak menemukannya. Setelah saya pergi dari Kalimantan Barat, dari Tromp (1878:110) saya dapat informasi bahwa mereka tinggal di sepanjang Sungai Gandal dan Sentabai, sekarang bagian dari Kecamatan Silat Hilir. Tromp menjelaskan bahwa "Dayak Rambai memandang diri mereka sebagai teman dan sekutu alami dari pihak Bukit dan Kantuk, yang mana mereka berbagi bahasa, pakaian dan penampilan yang hampir tidak dapat dibedakan." Dari salah satu artikel di internet, penduduk setempat dikategorikan sebagai Dayak Kantu'. Saya tidak tahu apakah mereka menyebut dirinya Rambai hari ini.

deka, yang malahan mau memberontak kalau keinginan-keinginan mereka tidak dikabulkan." Kepala-kepala mereka bergelar *Kiyai*, tetapi "kalau satu perintah tidak disukai, mereka sederhana saja, tidak mentaatinya" (Enthoven, 1903:208-209). Di Embahu, hanya orang di Pengkadan saja yang mengakui Selimbau. Dulu, mereka disebut Dayak Bebuwa. Raja Abang Kunyau pada 1700'an menikahi salah satu gadis mereka dan akhirnya sepakat untuk saling membantu kala perang. Kemudian, mereka diserang Tamambaloh tetapi Selimbau tidak membalasnya. Ini jadi masalah di lain hari, karena ketika seorang Tamambaloh yang telah menetap di Sintang pergi ke Selimbau, ia dibunuh. Pangeran Sintang marah karena salah satu bawahannya terbunuh sehingga berangkat menyerang Bebuwa. Selimbau menghalangi mereka dan mengusulkan supaya mereka membayar *pati nyawa*, yang diterima oleh Sintang. Karena orang Bebuwa tidak mampu menggantinya, mereka akhirnya mengakui kekuasaan Selimbau, wajib bayar upeti, kemudian bersedia memeluk Islam dan hari ini disebut sebagai *senganan*.

Pada 1850'an, situasi di antara kerajaan-kerajaan Kapuas penuh ketegangan. Sintang, negara terkuat karena berdiri di posisi yang strategis, dilaporkan sering menindas negara-negara yang lebih kecil sehingga menghasilkan hubungan yang kurang baik, khususnya dengan Selimbau. Ketika Belanda pada saat yang tepat menyusuri Kapuas, dua negara ini nyaris perang. Meski Pangeran Adipati Surya Negara adalah Raja Sintang, tetapi kekuasaannya sangat lemah. Bangsawan lain, seperti Pangeran Ratu Idris, Pangeran Muda dan Pangeran Anom memegang kendali kerajaan dan dilaporkan sering memeras orang-orang Dayak dan memperlakukan petinggi negara tetangga dengan tidak baik, termasuk menyandera mereka beserta kapal-kapal yang melintasi Sintang. Di saat yang bersamaan, kekuasaan Brooke di Sarawak membuat negara-negara kecil di Kapuas Hulu melirik kemungkinan kerjasama ketimbang mesti berurusan dengan Sintang dan Pontianak.

Negara-negara mereka berbatasan dengan Sarawak dan pasar gelap lewat darat telah menghubungkan suku Dayak di kawasan itu.

Pada 1854, Sintang sedang berupaya memperluas kekuasaannya ke Melawi Hulu, "supaya mereka menyerah dan bersedia membayar pajak" (Sjamsuddin, 2013:196). Hingga akhir abad 19, Melawi Hulu dan Sungai Kayan, bersama dengan Tamambaloh dan Kayan, adalah salah satu wilayah masyarakat tanpa negara terakhir pada abad 19 di Kalimantan Barat. Untuk itu, mereka memanggil Iban dari Batang Lupar, yang sungguh datang ke Sintang untuk berburu kepala. Tetapi Pangeran Muda yang berinisiatif untuk menaklukan Melawi Hulu, malah membatalkan rencana tersebut dan memberikan hadiah-hadiah untuk memuaskan hati mereka. Dalam perjalanan pulang, orang-orang Iban bertemu dengan Pangeran Mohammad Surya Negara dari Selimbau. Iban dan Selimbau bersekutu untuk berperang dengan Sintang karena alasan yang berbeda: Iban merasa ditipu sementara Selimbau hendak membalas dendam.

Kebangkitan Brooke di Sarawak membuat Belanda khawatir akan pengaruhnya yang meluas. Tepat pada situasi inilah Belanda mencoba membuat kontrak baru dengan raja-raja di Kapuas yang dulu mereka tinggalkan. Pejabat residen Kalimantan Barat sekaligus Komandan Militer A.J. Andersen berada dalam waktu yang tepat untuk menengahi perselisihan ini, menangkis pengaruh dari Sarawak, serta memperkuat kembali otoritas Belanda. Pada 1855 pos Belanda kembali dibangun di Sintang dan ini menyebabkan beberapa petinggi kerajaan yang tidak menyukainya memberontak. Pemberontakan dari petinggi kerajaan terjadi dari 1855-1857 dan lagi pada 1858-1860. Pemberontakan berlanjut lagi di bawah pimpinan Pangeran Mas Nata Wijaya pada 1864-1867. Tiga pemberontakan ini sangat berpengaruh terhadap kepatuhan suku-suku Dayak di Melawi pada Belanda yang sempat terlibat khususnya karena mereka takut pada petinggi kerajaan meski hendak terlepas dari kewajiban *serah*.

Sintang juga terus-menerus dalam kondisi yang tidak stabil karena suku-suku *mardaheka* melakukan perlawanan atas penaklukan Sintang, sebagaimana Dayak *serah* juga memberontak jika pemerasan sudah tidak tertahankan lagi. Kelalaian terhadap penyerahan upeti akan dihukum sebagaimana yang terjadi dengan Dayak Jungkau ketika bermigrasi ke Kalawai, anak sungai Pinoh. Menurut peraturan, Dayak *serah* tetap wajib menyerahkan upeti meski mereka berada di luar wilayah Sintang. Karena mereka lalai (atau sengaja) tidak mengirimkan upeti, maka Sintang mengirimkan pasukan menghukum mereka. Orang Jungkau langsung takluk dan membayar hasil yang diwajibkan dan menyerahkan satu gadis bernama Siah sebagai istri anak tertua sah raja (Enthoven, 1903:368).

Sungai Ketungau adalah salah satu wilayah paling tidak stabil dan tidak aman di Sintang. Ketungau berbatasan dengan Sarawak dan karena pedagang Cina telah jadi jalur penyelundupan senjata api, mesiu, opium dan kebutuhan dari Sarawak. Jalur ini tercipta karena Belanda memblokir sungai Kapuas dari Pontianak terhadap masuknya senjata api dan mesiu. Pada Januari 1874, kapal api Belanda, *Bennet*, yang baru kembali dari Nanga Sabruk untuk menghadiri perjanjian damai beberapa suku Dayak, ditembak oleh orang-orang Dayak Ketungau yang tidak menghadiri perjanjian tersebut. Setelah itu, empat orang pejabat pribumi yang diangkat Belanda dipenggal kepalanya. Nanga Mesiku telah dianggap sebagai pusat perlawanan, dimana dilaporkan bahwa suku-suku di sungai Ketungau mendapat ramalan untuk "mengusir semua ras lain dari Kalimantan." Sjamsuddin (2013:345) curiga bahwa ini dipantik oleh penolakan untuk membayar *hasil* pada Sintang.

Satu ekspedisi militer berkekuatan 50 Belanda, 150 laskar Sintang dan 35 orang hukuman rantai dikirimkan untuk memadamkan pemberontakan dimana terjadi pertempuran di dekat benteng Dayak Ketungau yang menyebabkan pemimpin operasi,

Asisten Residen Sintang, J.W. Stoll, terluka dan meninggal dunia. Benteng tersebut diserbu kembali dan Sintang dengan bala bantuan Belanda terus memukul mundur pemberontak hingga ke Sungai Merka. Pertempuran terus terjadi hingga pemimpin pemberontakan, Pandong, melarikan diri ke Sarawak. Ia ditangkap dan diserahkan oleh pemerintah Inggris pada 1875. Ini tidak menghentikan pemberontakan lanjutan di kawasan itu berakhir. Pada 1881, pemberontakan dilakukan oleh orang Dayak di sungai Merka dan Jungkit, anak sungai Belitang. Pemberontakan ini dipadamkan tanpa pertumpahan darah dan pemimpinnya dijatuhi hukuman kerja paksa.

Pada 1908 Dayak Ketungau kembali memberontak kepada Sintang. Pemimpinan mereka, Panggi, berasal dari Sungai Ngelai, yang jadi salah satu jalur utama penyelundupan senjata api ilegal dan mesiu. Orang-orang lokal di sungai Jungkit yang saya datangi pada dasarnya tidak tahu banyak mengenai kisah pemberontakan tersebut selain pernah mendengar namanya, atau bahwa Panggi itu kebal dan dapat berubah wajah. Pemimpin lainnya adalah Rangas dari sungai Bidang, tepi kanan sungai Kapuas. Gerakan ini dilaporkan menjual minyak-minyak kebal yang membuat suku-suku di kawasan tersebut tidak mau mengakui Panembahan Abdulmajid sebagai rajanya dan menolak membayar pajak. Mereka bahkan berencana akan menyerang Sintang (Sjamsuddin, 2013: 380-384).

Satu kapal ekspedisi yang dipimpin Kapten G.J. Timmer dikirim untuk mencegah serangan tersebut dan dalam satu pertempuran ia tewas. Akhirnya, bala bantuan dari Pontianak dikirim melalui Belitang, sementara pasukan lain dari Sintang menyerang melalui Jungkit. Tetapi rumah panjang Panggi telah diterlantarkan dan setelah pengejaran selama dua bulan, kepala suku dari 15 kampung menyerah. Sementara itu, Panggi tertangkap pada April 1908 dan Rengas menyerah beberapa hari kemudian. Ini adalah pemberontakan terakhir di Ketungau.

Suku-suku Dayak di Kapuas Hulu tidak kurang menderita dalam berurusan dengan penguasa Melayu bergelar “abang” itu, yang mengakibatkan migrasi besar-besaran Dayak di kawasan ini kabur dari jangkauan negara. Selimbau mengalami depopulasi dimana penduduk Dayak yang pada 1882 berjumlah 2500 jiwa, menurun menjadi 566 jiwa pada 1894 karena anggota keluarga raja yang dikenal gila pajak. Dayak Benuwis dan Jongkong pindah ke sekitar Gunung Rayun, Dayak Menapar dan sebagian Dayak Bantal pindah ke hulu Sungai Suhaid. Kantu’ dan Belaban yang dulu tinggal di Empanang, selain menolak dikuasai Selimbau, juga pergi karena pengayauan Iban. Mereka mendapatkan perlindungan Belanda dan tidak membayar pajak. Tetapi itu tidak berlaku lagi semenjak peraturan baru pada 1 Januari 1896. Dayak Seberuang sebelumnya wajib menyerahkan upeti kepada Sintang. Tetapi dalam perselisihan Sintang dengan Selimbau, Panembahan Mohamad Abas dari Selimbau memaksa mereka mengakui kekuasaanya. Seberuang akhirnya wajib *serah* sejak 1850. Tetapi setelah peraturan perbatasan yang baru ditetapkan, mereka langsung berada di bawah Gubernermen. Dayak Suhaid juga berada di bawah Gubernermen Belanda setelah melarikan diri dari penguasa Suhaid (Enthoven, 1903).

MARDAHEKA TERAKHIR

Ada beberapa suku *mardaheka* terakhir di bagian tengah Kalimantan yang belum takluk pada negara manapun, tidak mengakui kekuasaan raja-raja serta sama sekali belum pernah membayar pajak. Negara-negara Melayu menjalin hubungan penuh ketegangan tetapi tidak punya kekuatan untuk menaklukan pedalaman. Penaklukan ke wilayah paling berbahaya dan “liar” itu adalah proses bertahap dimana orang Eropa memainkan peran penting didalamnya. Tantangan terbesarnya, setidaknya hingga

1850'an, adalah perburuan kepala. Carl Bock (1882:215) menyatakan bahwa:

> "Praktek barbar perburuan kepala, seperti yang dilakukan oleh semua suku Dayak, tidak hanya di wilayah merdeka, tetapi juga di beberapa wilayah negara, merupakan bagian tak terpisahkan dari ritual keagamaan mereka.... Perburuan kepala secara konsisten merupakan ciri tersulit dalam hubungan ras taklukan dengan tuan kulit putih mereka, dan masalah paling rumit yang harus diselesaikan oleh peradaban dalam pemerintahan masa depan dari suku-suku pedalaman Kalimantan yang masih merdeka."

Iban yang bermigrasi dari Sarawak untuk menghindari Brooke telah membuat hubungan Iban dan Tamambaloh yang bersahabat menjadi tegang. Ketegangan yang diam-diam bertahan hingga hari ini. Iban yang juga membutuhkan lahan baru untuk pertanian, sejak 1830'an mengalami konflik perbatasan dengan Tamambaloh di Lanjak, Empasuk, hulu Leboyan dan hulu Embaloh. Migrasi ini mendesak rumah panjang orang Tamambaloh dan Belanda memindahkan beberapa kampung menjadi lebih ke hilir pada 1890'an (King, 1985).

Iban diuntungkan karena yuridiksi perbatasan membuat mereka dapat melintasi Sarawak-Kalimantan untuk menghindari hukuman dari dua negara. Ketika mereka menyerang kampung-kampung di wilayah Belanda, mereka melarikan diri dari Sarawak dan sebaliknya begitu. Untuk menghentikan ini, pemerintahan Brooke meminta izin kepada Belanda untuk melewati perbatasan dalam melaksanakan Ekpedisi Kedang pada 1886. Orang-orang Iban menyebutnya *serang rata*, karena Sarawak tanpa pandang ampun menghancurkan rumah panjang Iban, termasuk rumah panjang yang oleh Belanda dianggap bersahabat. Sarawak dengan kekuatan 10 hingga 12 ribu pasukan termasuk Iban yang setia pada Brooke membakar 80 rumah panjang di dua sisi perbatasan,

41 diantaranya berada di wilayah Belanda. Para kepala-kepalanya didenda dan mereka diminta untuk berpindah lebih ke hilir agar lebih mudah dipantau. Yang paling penting, penaklukan ini bertujuan untuk menarik pajak dari kelompok Iban paling merdeka di kawasan itu. Ini dilakukan setelah mengikuti saran Residen Belanda, Cornelius Kater: "Dayak hanya mengakui otoritas pada siapa mereka membayar pajak." Pajak yang diterapkan pada Iban tidak hanya dilakukan untuk meningkatkan pendapatan pemerintah, tetapi juga sebagai upaya untuk menunjukkan otoritas atas Iban, yang dianggap sangat bandel oleh Belanda dan Inggris. Lebih jauh, ketika orang Iban menolak membayar pajak, mereka pada saat yang sama menolak otoritas kolonial dan menandakan pemberontakan (lihat Eilenberg, 2013:95-98).

Dengan kedatangan Belanda, konflik dua suku ini menjadi sering ditengahi. Beberapa kepala Tamambaloh bersikap terbuka dan menerima Iban ke wilayah mereka, yang membuat pemukiman mereka ada di sekitar dan di antara Tamambaloh hingga sekarang, termasuk Iban di Sungai Utik yang populer sebagai kunjungan wisata itu. Sementara itu, Iban di Ngaung Keruh menyatakan mereka adalah keturunan dari mereka yang mengungsi pada masa Brooke berkuasa. Salah satu tetua menyatakan bahwa orang-orang Iban diperbolehkan tinggal di bagian hulu dan hilir Tamambaloh dengan kesepakatan untuk membantu Tamambaloh berperang dan melindungi mereka dari dua arah sungai. Tetapi versi ini ditolak oleh sebagian besar orang Tamambaloh yang tampak gengsi untuk menganggap mereka butuh bantuan Iban untuk mempertahankan diri mereka. Konflik mereda pada 1890' an dan wilayah pemukiman Tamambaloh yang semakin menyusut.

Selimbau, Bunut dan Jongkong, yang beberapa bangsawannya berasal dari Tamambaloh yang telah memeluk Islam, mencoba menyerang suku-suku di wilayah hulu Kapuas. Tetapi Tamambaloh dan suku Tamanik lainnya, termasuk Kayan, tidak per-

nah menyerahkan upeti pada negara-negara Melayu. Pada 1855, Komisaris Pemerintah Prins, mudik ke hulu Kapuas dan mendapatkan pengakuan dari suku-suku tersebut dengan beragam respon. Enthoven (1903) menyatakan bahwa Tamambaloh Labian pada dasarnya patuh, dan Kayan adalah salah satu suku pertama yang menerima Belanda dengan baik. Tetapi di sungai Embaloh, "mereka mengakui kekuasaan Gubernermen lebih di atas kertas daripada dalam praktik, karena, tanpa melawan perintah-perintah pemerintah, mereka dulu tinggal tidak mentaatinya." Orang-orang Tamambaloh di Embaloh mulai membayar pajak pada Belanda sejak 1857, ketika *samagat* Ulak Pauk, Ma' Jarup, diangkat sebagai penarik pajak untuk wilayah Embaloh. Belanda kemudian mengintegrasikan para *samagat* sebagai bagian dari pejabat administrasi di tingkat terbawah dan menghapus banyak peran tradisional mereka, salah satunya sebagai panglima perang (King, 1985 :62-63).

Tamambaloh di Palin jarang dikunjungi pemerintah dan salah satu yang paling tidak menyukai Belanda. Orang-orang di Palin kepada saya menceritakan kisah bahwa mereka juga pernah menolak misionaris Katolik Kapusyin yang datang dan hendak membuka kebun karet di situ. Dari kisah lokal, pastur-pastur ini hendak menipu mereka dan menyatakan bahwa dari pohon karet itu nanti akan tumbuh padi. Orang-orang Palin yang polos, takut bahwa bahwa pohon karet akan memakan padi mereka, mengusir para pastur pergi. Ini membuat orang-orang di Palin menerima Kristen lebih terlambat dan oleh orang Dayak lain sering dianggap sinis karena mempertahankan banyak upacara adat nenek moyang mereka, meski banyak yang berubah sekarang. Karena misionaris diusir, mereka membuka Paroki Santo Martinus di Sungai Embaloh pada 1913, yang jadi paroki tertua kedua di Kalimantan Barat. Enthoven (1903) memberikan laporan tentang bagaimana ketidakpatuhan dan ketidaksukaan orang-orang Palin terhadap petugas-petugas Belanda:

> "Kepala-kepala orang Palin yang kurang memihak kepada Gubernermen dapat dirasakan langsung kalau kunjungi kampung-kampung mereka; beberapa malahan tidak segan berbicara dengan nada sombong kepada orang-orang Eropa. Mereka sedikitpun tidak beri bantuan waktu daerahnya dipetakan dan saya mengetahui bahwa mula-mula kepala rumah di Sungai Ipung tahun 1894 tidak menyetujui diadakannya sensus di tempat itu."

Di Sarawak, James Brooke terus memperluas wilayahnya dari Brunei, termasuk dari orang-orang Kayan di hulu Sungai Rejang. Penaklukan ke wilayah ini dimulai ketika Charles James Fox dan Henry Steele, dua opsir Brooke yang bertugas di benteng di Kanowit, terbunuh dan kepalanya dipenggal pada 1863. Fox dan Steele sebenarnya diragukan dapat bertanggungjawab untuk bertugas. Fox digambarkan sebagai "seorang yang tidak stabil dan tidak konsisten." Ia datang ke Sarawak sebagai misionaris dan telah melenceng dari panggilannya karena tertarik pada perempuan Dayak. Sementara itu Steele digambarkan sebagai "seorang pengganggu imajinatif yang pongah yang memperlakukan orang Dayak dengan sombong." Orang-orang Kanowit pernah mengeluh soal dua orang ini, tapi tidak dilanjuti. Sebagai hukuman, Charles Brooke, keponakan James Brooke yang kelak menggantikannya pada 1868 sebagai Raja Sarawak, membantai orang-orang Kanowit dengan bantuan Iban dari Rejang dimana lima puluh kepala terpenggal. Sementara pelaku pembunuhan, Sawing, Kalip dan Si Kalau, mencari suaka di kerabat Kayan mereka (Pybus, 1996:27-28). Sekarang saatnya Inggris berurusan dengan Kayan.

Kayan di hulu Rejang adalah salah satu suku merdeka yang tidak pernah takluk pada Brunei, dan selalu dalam situasi perang dengan sultan. Pangeran Mo'min (berkuasa 1852-1885) menceritakan bahwa mereka sering mengusir orang-orang Kayan yang sedang menyerang wilayahnya. Dengan senjata api yang mereka

punya, mereka telah membuat Kayan kocar-kacir. Kayan begitu agresif karena telah menghancurkan empat puluh kampung selama sepuluh tahun sebelumnya. Tapi sekarang Pangeran sedang gelisah. Kepada St. John (1862:87), Pangeran Mo'min dengan adil mengamati, bahwa "selama Kayan tidak mengenal penggunaan senjata api, maka mudah untuk mempertahankan negeri [Brunei]; tapi sekarang para pedagang Kalimantan menyuplai mereka senjata putar kuningan dan senjata laras ganda, dia menduga bahwa kehancuran Brunei sudah dekat."

DAYAK KAYAN BERPAKAIAN PERANG, 1890'AN (NIEUWENHUIS).

Pada Maret 1857, 3000 orang-orang Kayan yang telah mengusir Murut dari hulu Limbang, mendekati Brunei dan berkemah di muara Sungai Damit. Mereka mengancam akan menghancurkan seluruh negeri kecuali Brunei menyerahkan kampung tertentu untuk mereka serang. Pemerintah Brunei mengumpulkan pasukan tetapi tidak ada yang berani. Setelah beberapa bulan pembicaraan, Brunei menunjuk Balat Ikan, salah satu kampung

Murut yang tidak ia senangi. Di situ, Kayan membunuh 13 orang, menangkap 17 orang dan menjarah segalanya (St. John, 1863:56).

Kayan selalu berkonflik dengan Iban (walau sebenarnya Iban memang bermasalah dengan hampir semua suku lain). Tapi kedunya sama-sama unggul dan belum pernah ada kekalahan telak. Pedagang–pedagang tidak pernah mendatangi kampung mereka karena takut. Ini membuat mereka memenuhi kebutuhan hidupnya sembari mencoba mempertahankan otonomi dari Brunei dengan menjarah kampung yang malang atau melalui perdagangan gelap dari belahan lain Kalimantan alih-alih berurusan dengan negara di pesisir mereka sendiri.

> "Negeri mereka tidak mudah dijangkau, karena jeram di sungai. Jeram pertama di Rejang sekitar 170 mil dari muara; ini dilalui, sungai dapat dilayari sejauh enam puluh mil, kemudian terdapat jeram lebih lanjut sekitar lima mil, dan sekali lagi itu dapat dilayari sejauh lima puluh mil lagi. Jeram-jeram di hulu, disebut sebagai Sungai Makun, adalah yang paling serius dan sulit diatasi, begitu seriusnya, sehingga orang Kayan tidak mengira bahwa ada musuh yang mungkin bisa naik di atasnya. Tetapi penting untuk menghukum dan menundukkan tetangga yang merepotkan ini" (Baring-Gould dan Bampfylde, 1910).

Pada Maret 1863, Sarawak mengirimkan ekspedisi militer besar yang terdiri dari Iban dari Sekarang yang telah takluk dan suku-suku lain yang bergabung dalam perjalanan ke hulu Rejang. Dewan militernya mencakup ratusan kepala suku, berkekuatan 500 perahu besar dengan 15 ribu pasukan Dayak dan Melayu (Baring-Gould dan Bampfylde, 1910). Kampung-kampung Kayan telah diterlantarkan dan hanya ada sedikit perlawanan. Para tawanan diserahkan bendera dan senapan, yang berarti dua pilihan: yang pertama berarti damai dan perwakilan diminta datang ke Kanowit, sementara kedua artinya berperang. Kayan yang belum

pernah diserang dengan kekuatan sebesar itu, memilih damai dan 70 orang datang ke Kanowit bersama dengan beberapa kepala suku Kenyah. Untuk pertama kalinya, Kayan sebagai suku yang "terasing" bertatap muka dengan orang-orang pesisir. Kali ini sebagai pihak yang kalah. Pada akhir 1863, Kayan di hulu Rejang dan beberapa suku Kenyah mengakui kekuasaan Sarawak, negara pertama yang mereka patuhi. Ini merupakan pukulan telak bagi Kenyah, Kajang dan Kayan di hulu Rejang, dan secara efektif mematahkan perlawanan mereka terhadap migrasi Iban di bagian hulu dan tengah Rejang. Akan tetapi, hal itu tidak menghalangi mereka untuk sesekali menyerang dan mengganggu gerak maju Iban, terutama saat suku Iban berkelana ke hutan di hulu sungai Rejang untuk mendapatkan hasil hutan.

Di saat bersamaan, James dan Charles Brooke menandatangani berbagai traktat dengan Brunei untuk meluaskan perbatasan-perbatasan wilayah Sarawak. Pada 1861, wilayah Bintulu diserahkan kepada James Brooke. Pada 1883, Sarawak meluas sampai Sungai Baram (dekat Miri). Limbang diakuisisi pada 1885 dan kemudian dimasukkan dalam wilayah Sarawak pada 1890. Perluasan Sarawak selesai pada 1905 saat Lawas diserahkan kepada pemerintah Sarawak. Sarawak dibagi dalam lima divisi, yang masing-masing dikepalai oleh seorang Residen. Amerika Serikat telah mengakui Sarawak sebagai sebuah negara independen pada 1850 menyusul Britania Raya pada 1864. Negara tersebut mengeluarkan mata uang pertamanya sebagai dolar Sarawak pada 1858. Tapi Sarawak masih harus berurusan dengan beberapa suku lagi.

Pada 1900, terjadi pembunuhan terhadap 21 orang Murut dari hilir Trusan oleh beberapa orang Murut yang tinggal jauh di pedalaman. Baring-Gould dan Bampfylde (1910:359) menyatakan bahwa ini adalah sengketa di antara orang Dayak sendiri yang berujung pada pembunuhan dan pencurian ternak. Tetapi pemimpinan mereka, Okong, dibantu oleh orang-orang Lawas, saat

itu tidak berada di bawah Pemerintahan Sarawak. Ekspedisi berlangsung efektif dan mereka takluk pada Sarawak.

Di belahan lain Kalimantan, Sintang dan Belanda sedang berurusan dengan suku-suku di hulu sungai Kayan dan Melawi. Pemberontakan beberapa pangeran dari Sintang sejak 1855 hingga 1867 yang melibatkan suku-suku Dayak *serah* dan *mardaheka* di kawasan ini memberikan efek jera dimana dalam ekspedisi militer selanjutnya, mereka cukup bersahabat dan takluk pada Sintang dan Belanda. Pangeran Mas Nata Wijaya, yang asalnya misterius tetapi diduga merupakan pelarian politik dari Perang Banjar, memimpin banyak suku dari Dayak Desa, Tempunak, Ketungau, Gunung Kelam, Pinoh, Seberuang, hingga Ngaju dari Kalimantan Tengah, yang kemudian menolak membayar upeti. Merasa masih lemah, Sintang dan Belanda sampai memanggil orang-orang Iban dari Batang Lupar untuk memadamkan pemberontakan yang berlarut-larut. Beberapa suku *mardaheka,* yang pernah dikalahkan dalam pemberontakan ini, akhirnya takluk. Sementara itu, suku-suku *mardaheka* di daerah Pinoh, seperti Keninjal, dimasukan sebagai wilayah Gubernermen pada 1895 dan dikenai pajak 2½ gulden per pintu (Enthoven, 1903). Hingga 1895, setelah perdagangan ditetapkan, orang-orang Melayu dan Cina telah "perdagangkan produk-produk hutan dengan suku-suku perbatasan yang dulu sebegitu ditakuti" (Enthoven, 1903).

Suku-suku lain yang belum takluk sering mengambil sikap yang bermusuhan terhadap kesultanan dan Belanda. Beberapa yang terkenal diantaranya adalah Tebidah dan Ot Danum (atau Dohoi) di Serawai dan Ambalau. Tebidah merupakan salah satu suku *mardaheka* yang sering melakukan pengayauan di wilayah Sintang hingga ke Bunut. Karena itu, Belanda mendesak Sintang untuk menaklukan Tebidah dan kepala mereka, Apang Rambat dan Raden Suma. Sebelumnya, upaya damai coba dilakukan terutama dengan perjanjian damai umum pada 1887 di antara suku-suku Melawi dan Kayan. Tetapi Tebidah dianggap melakukan

pelanggaran. Mereka tidak bersedia menghadap kepada Sintang ketika dipanggil. Pun ketika dikunjungi, "mereka menghina dan mengancam kepala-kepala Melayu yang diutus dan bertindak sangat menantang terhadap panembahan dan kontrolir" (Enthoven, 1903).

SUKU DAYAK TEBIDAH, SEKITAR 1890'AN (KITLV).

Pada 1889, Panembahan Muda Pangeran Ratu Gusti Ismail Kesuma Negara II (1889-1905) dilantik sebagai penguasa yang baru. Didampingi kontrolir Melawi dan militer Belanda, Sintang melakukan ekspedisi militer pada awal Juni 1891 tetapi gagal karena kurangnya persiapan. Bulan berikutnya, ekspedisi kedua berkekuatan 450 orang Melayu yang dipersenjatai senapan dipimpin oleh salah satu anggota keluarga Penambahan berangkat kembali ke Tebidah. Tetapi mereka menghadapi sejumlah balok kayu ulin pertahanan di Nanga Tebidah, yang merupakan muara perte-

muan Sungai Kayan dan Tebidah. Karena kekurangan bahan pangan, ekspedisi ini mundur pula.

Belanda kemudian mengirimkan pasukan dari Pontianak dan di Sintang kekuatan baru yang terdiri dari 74 orang serdadu Belanda, 116 serdadu pribumi, dua howitser gunung, dua mortir, beserta pasukan kerja paksa. Belanda mengirim ekspedisi militer pada Agustus 1891 dan sampai di Nanga Payah. Suku-suku yang bersahabat dijadikan utusan untuk menyampaikan pesan pada Tebidah, yang tetap memutuskan untuk melawan. Karena permukaan air membaik, Nanga Tebidah berhasil diduki pada 5 September. Rumah Apang Rambah dipertahankan dengan korban 6 tewas, dua luka berat dan 10 orang ditawan, belum termasuk sejumlah senapan, meriam kecil dan 76 tempayan berharga. Rumah Raden Suma juga diserang dan jatuh dengan kekuatan bantuan dari Sintang yang berjumlah 300 orang. Kepala-kepala suku menyerah secara bertahap dan pada Oktober, terkumpul 62 kepala suku Tebidah yang menyatakan takluk. Total 4 meriam kecil dan 214 senapan diserahkan pula. Mereka akhirnya dilarang melakukan perburuan kepala, serta kepala sukunya wajib mengantar *serah* antara 2 dan 10 gantang beras yang ditukar dengan 1 gantang beras oleh Panembahan. Tebidah mulai membayar upeti kepada Sintang sejak Oktober 1892 (Sjamsuddin, 2013).

Perlawanan terjadi lagi pada 1895, dipimpin oleh Raden Paku Jaya (nama asli Renggam), salah satu kepala suku Dayak Serawai yang dulu berperan penting dalam pemberontakan Pangeran Mas Nata Wijaya pada 1864-1867. Ia diizinkan hidup merdeka dari Panembahan Sintang, tetapi pada 1888, ia dan suku lain di Melawi hulu ditempatkan kembali di bawah kekuasaan Sintang. Ia sempat dibawa ke Pontianak, lalu ketika di Sintang, berhasil kabur pada malam hari dan mengorganisir perlawanan di Nanga Serawai. Ia mendapatkan dukungan dari kepala suku Ot Danum di Ambalau Raden Singa Raja Taroi yang pada Belanda mengaku ikut memberontak karena ditipu oleh Raden Paku, serta

Raden Patih Bundung, kepala suku Dayak Nyangai, yang dikenal "seorang yang berani membangkang menolak panggilan kepala-kepala orang Melayu" (Sjamsuddin, 2013:364). Kepala suku lain yang ikut memberontak adalah Raden Patih Bundung dari suku Dayak Nyangai, Raden Singa Bubu dari Lekawai dan Raden Demang Behe dari Ambalau, serta kepala suku Prangis yang tidak disebutkan namanya. Tokoh-tokoh lain adalah Bujang Apoi. Berbeda dengan pemberontakan yang sudah-sudah dimana benteng rumah panjang yang kuat dibangun, kali ini orang-orang Dayak *mardaheka* cukup cerdas untuk melakukan perang gerilya dan sering menelantar rumah panjang mereka.

SUKU DAYAK OT DANUM.

Terjadi beberapa tembak-menembak kecil-kecilan. Tetapi pertempuran serius pertama terjadi di Nanga Lekawai, dimana suku-suku Lekawai, Sangkai, Serawai dan Ambalau menyerang pemukiman Melayu di Nanga Mentumui. Bantuan Belanda tiba dengan kekuatan 100 serdadu, 50 laskar Sintang dan banyak sekali suku Dayak mengusir para pengepung yang berjumlah 350-

400 orang bersenjata empat lila. Dari laporan orang Ambalau, diketahui bahwa Raden Paku menipu mereka dengan menyatakan bahwa, atas perintah residen dengan bantuan Belanda dan Sultan Pontianak, orang-orang harus menyerang Sintang. Mereka juga ditipu akan dibantu oleh suku Tebidah. Kepala suku Nanga Lekawai, Raden Singa Bubu, menghadap ke Belanda dan menjelaskan bahwa ia terlibat dalam pemberontakan karena hasutan Raden Paku. Ia meminta pengampunan dan bersedia menjemput para pemberontak dengan syarat ia diampuni. Utusan itu dipersilahkan berangkat tapi tidak pernah kembali.

Belanda akhirnya sadar bahwa mereka tidak dapat mempercayai kepala suku Ambalau dan Lekawai, atau suku Limbai dan Serawai yang bersahabat. Belanda akhirnya memanggil suku Tebidah yang dikenal pemberani dan telah takluk pada Sintang, yang nanti mengirimkan 120 orang untuk membantu Belanda. Orang-orang Dayak di kawasan ini sering sekali melakukan penembakan dan menghilang, dan pertempuran terjadi di sana-sini selama 1895-1896 di seluruh wilayah Melawi hulu hingga secara bertahap kepala-kepala suku dan masyarakat mereka menyerah dan menghadap ke Belanda.

Wilayah terakhir yang jatuh ke tangan Belanda adalah dataran tinggi Apo Kayan di bagian tengah Kalimantan serta sepanjang pegunungan Muller-Schwaner, bagian hulu sungai Kapuas dan hulu Mahakam, yang masih menjadi area yang terpencil dan belum dikuasai oleh negara manapun sepanjang sejarah. Ini adalah wilayah yang tidak dikenal tidak hanya oleh orang Eropa, tetapi bahkan oleh suku-suku Dayak lain. *Terra incognita*. Pada 1825, George Müller yang jadi perwakilan pemerintah kolonial, melakukan ekspedisi "penelitian" pertama yang mencoba pergi ke bagian tengah Kalimantan. Ia dengan tim ekspedisi yang terdiri dari pasukan Jawa mendapatkan izin dari Kesultanan Kutai untuk melalui dan melampaui wilayah terluar Kutai. Hanya satu orang Jawa yang berhasil selamat sampai ke pesisir Kalimantan

Barat dan nasib mereka yang lain tidak diketahui. Sebagai penghargaan, nama Müller diabadikan sebagai nama pegunungan di kawasan tersebut kelak.

Baru pada 1894, upaya serupa coba diulangi. Berangkat kelompok peneliti dipimpin oleh A.C. Nieuwenhuis ke tempat ini yang bertujuan membawa kepentingan politik berupa perjanjian damai antara Dayak dengan Belanda selain membawa para peneliti dan etnografer. Kepala suku Penihing (mereka menyebut diri mereka sendiri sebagai Aoheng) bernama Blarey, dikisahkan oleh Lumholtz (1920a:210-211), sedang merasa "gelisah dengan orang jahat yang akan datang." Kita mendapatkan pandangan mengenai bagaimana penduduk di wilayah merdeka terakhir di Kalimantan, kali ini, dengan kesadaran akan kemungkinan buruk yang akan mereka hadapi dari Eropa: "Blarey tidak suka orang Eropa datang ke negeri itu, yang seperti dia bilang sendiri, menjadi miliknya orang-orang asli."

Nieuwenhuis berada dalam situasi politik yang kompleks di pedalaman. Suku-suku merdeka di hulu Mahakam terjebak antara Kesultanan Kutai dan Iban Sarawak. Sultan Kutai mencoba menundukkan mereka dan menjalin hubungan dagang, sementara Iban masih menjadi ancaman bagi mereka setelah serangan besar-besar pada 1885 yang menghancurkan seluruh pemukiman suku Aoheng. Koeng (atau Kwing) Irang, kepala suku paling berpengaruh yang wilayahnya masih merdeka dari Kutai yang telah menyebabkan banyak kerugian di antara suku-suku di wilayah Mahakam tengah dan pesaingnya untuk menjadi terkenal, Belare' (atau Blarey), salah satu kepala suku Aoheng utama, bersekutu dengan Sultan Kutai, yang ingin mematahkan perlawanan Koeng. Sementara kepala suku Aoheng penting lainnya, Paron, telah berjanji setia kepada sultan Banjarmasin. Belare', oleh beberapa penulis dianggap sebagai dalang pembunuh Müller. Koeng Irang, yang masih merdeka, melihat Belanda yang terlalu kuat sebagai salah satu sekutu penting dimana ia, atas nama seluruh wilayah

Mahakam Hulu, meminta Belanda mengambil alih seluruh wilayah Mahakam hulu (Sellato, 2002:23-24).

Jelas, bahwa suku-suku merdeka terakhir di Kalimantan ini sejak lama selama berabad-abad telah mendengar takluknya suku tetangga mereka di hilir baik kepada Inggris dan Belanda. Saya percaya ini mempengaruhi kepercayaan diri suku-suku merdeka terakhir di pedalaman. Müller melaksanakan tiga kali ekspedisi ke pedalaman Kalimantan. Rombongannya, tanpa diketahui, nyaris habis di tangan Belare' yang diam-diam hendak membunuh mereka. Tetapi pada Juni 1900, untuk pertamakalinya dalam sejarah seluruh suku-suku anarkis di pedalaman Kalimantan, kawasan Mahakam hulu adalah yang terakhir diintegrasikan ke negara kolonial. Pada dasarnya, ini bukanlah pilihan yang disukai orang-orang Kayan dan Aoheng. Tetapi pengintegrasian ini berjalan secara damai. Peta Kalimantan bagian tengah yang sebelumnya "kosong", sekarang terisi.

Pemerintahan Sarawak masih direpotkan oleh Iban dalam serangkaian pembangkangan. Iban terus melakukan ekspansi dan serangan demi berburu kepala ke wilayah Kenyah dan Kayan. Rute darat di Sungai Baleh memungkinkan Iban menembus perairan Rejang, Batang Kayan dan Kapuas, dan melakukan serangan ke suku-suku yang bermukim di situ. Ini adalah wilayah yang diincar oleh orang Iban. Brooke memerintah supaya Iban tidak maju lebih jauh ke wilayah hulu sungai Baleh. Beberapa Iban menolak hal ini, dan dua ekspedisi dikirim untuk menumpas pemberontakan pada 1881. Brooke kemudian melarang seluruh wilayah Baleh untuk dihuni. Tetapi satu dekade kemudian, di bawah kepemimpinan seorang bernama Merum, Iban dalam jumlah besar kembali menduduki wilayah ini. Dari 1915 hingga 1918, pemerintahan Brooke mengirim tiga ekspedisi militer untuk membersihkan pemukiman Iban di Baleh untuk kedua kalinya. Ini tidak benar-benar berhasil mencegah Iban kembali ke wilayah tersebut nanti.

Meski Ekspedisi Kedang telah membuat perburuan kepala dan serangan dari Iban berkurang, tetapi ini hanya sementara. Tetua di Ngaung Keruh masih mengingat nama Bantin, ia masuk kategori *urang berani*. Dulu rumah panjang mereka masih bergabung dengan keluarga keturunan Bantin di hulu Leboyan, sebelum kemudian berpisah. Bantin menolak bayar pajak pada administrasi Brooke dan menjauhi perbatasan. Sarawak meminta Belanda untuk menghalangi Iban dari wilayah mereka untuk membantu Bantin, yang sering bolak-balik melintasi perbatasan. Tetapi Belanda yang berhubungan baik dengan Bantin, menolak permintaan Sarawak untuk menganggapnya sebagai kriminal.

Iban sangat ekspansif dan berburu kepala begitu mendarah daging dan menjadi tradisi yang kuat. Menurut Masing (1981), banyak Iban, ketika tidak ada ekspedisi pemerintah yang terorganisir, mengambil kesempatan mereka sendiri untuk melakukan serangan ke suku tetangga. Hose (1912a) pernah menulis kalau "Iban tidak begitu menghormati pemimpin mereka, suatu kekhasan yang membuat organisasi sosial mereka sangat cacat dan kacau balau." Tanpa pemerintahan yang tersentralisir, tiap orang atau kampung dapat memutuskan sendiri untuk melakukan serangan. Ini membuat tradisi berburu kepala sulit dihapuskan. Meski kepala rumah atau panglima dihormati, otonomi pribadi yang kuat membatasi terjadinya kooptasi. Ini yang membuat petugas Belanda mengeluh: "Bantin tampaknya tidak memiliki kekuasaan, sebab jika memang punya, dia... [dapat] mencegah orang-orangnya melakukan ekspedisi perampokan" (Eilenberg, 2013:2-3).

Pada Oktober 1902, Sarawak kembali mengirim ekspedisi militer berkekuatan 12 ribu orang dengan bantuan Iban yang bersahabat dengan pemerintah. Tetapi ekspedisi ini gagal karena kolera dan akhirnya terpaksa mundur. Ada beberapa ekspedisi lagi pada 1903, tetapi baru pada 1908 pemerintahan Brooke berhasil mengatur pemberontak dan menghentikan Bantin menyerang kampung-kampung di Sarawak setelah menghancurkan 22 ru-

mah panjang di Ulu Aik. Bantin lalu pindah ke hulu Labian, bertetangga dengan Tamambaloh dan mengakui kekuasaan Belanda (Eilenberg, 2013:100).

Pemberontakan Iban terakhir terhadap pemerintah Sarawak terjadi pada 1931. Pemerintahan Sarawak, yang saat itu sudah dipimpin oleh Charles Vyner Brooke, melakukan sistemisasi dan sentralisasi. Departemen Kehutanan yang baru dibentuk telah membangun cagar di mana Iban tidak diizinkan untuk bertani, berburu, atau mengumpulkan hasil hutan. Masalah izin masuk darat diperketat, pembatasan pemukiman di hulu diberlakukan, dan ukuran minimum untuk rumah panjang diperkenalkan untuk mengurangi mobilitas. Hal ini mempengaruhi hubungan pribadi antara masyarakat dan Pejabat Distrik. Selain itu, pajak pintu tahunan dirapikan dan setiap senjata baru yang dimiliki masyarakat dikenai biaya pendaftaran. Di saat yang bersamaan, ekonomi dunia memburuk. Harga karet dan hasil hutan menurun dan membuat orang Iban tidak dapat membayar pajak mereka. Semua ini semakin menimbulkan desas-desus liar tentang pajak lebih lanjut dan pengambilalihan lahan oleh pemerintah di antara orang-orang hulu yang tidak stabil ini. Padahal Iban sendiri sudah kekurangan tanah subur yang baru untuk bercocok tanam di perbukitan, yang dulunya telah mendorong banyak keluarga Iban melakukan migrasi jauh ke selatan mendekati sungai Kapuas (Chang, 1999; Runciman, 1960; Reece, 1982).

Penghulu Asun memimpin Iban dari Kanowit, Entabai dan Julau di sepanjang sungai Rajang untuk memberontak melawan Sarawak. Vyner sampai pergi ke Kanowit untuk menemui Asun, dimana Asun dengan kasar mengusirnya dan terus melanjutkan pemberontakan. Pasukan keamanan Sarawak dikirim untuk memadamkan pemberontakan. Setelah dilaporkan gagal membujuk Iban dari Batang Lupar untuk bergabung dengannya, Asun menyerah pada Desember 1932 dan diasingkan ke Lundu. Setelah Perang Dunia II, Asun diperbolehkan untuk menghabiskan masa

tuanya di daerah Entabai. Ini adalah pemberontakan bersenjata Dayak terakhir, setidaknya yang tercatat selama ini. Pedalaman relatif stabil hingga terjadinya Perang Dunia 2 saat Jepang mengambil alih kekuasaan di Kalimantan.

PENUTUP

> "Ketika misionaris datang ke Afrika, mereka memiliki Alkitab dan kami memiliki tanahnya. Mereka berkata 'Mari kita berdoa.' Kami memejamkan mata. Ketika kami membuka mata, kami memiliki Alkitab dan mereka yang punya tanahnya."
>
> Desmond Tutu, Pastor Afrika Selatan

Sebagian besar pemberontakan di pedalaman Kalimantan adalah bentuk perlawanan terhadap upeti, pajak dan perbudakan baik kepada negara-negara Melayu maupun kolonial Eropa. Beberapa ditujukan untuk memerdekakan diri dari kekuasaan negara Melayu yang, seiring menguatnya kekuatan Inggris dan Belanda, sebenarnya hanya menjadi kaki-tangan kolonial. Masalahnya jadi lebih rumit ketika di masing-masing istana negara Melayu ini terjadi perebutan takhta. Ketika suku-suku ini mendapatkan kesempatannya untuk bersekutu dengan bangsawan yang tersingkirkan dari istana, mereka sering mengambil kesempatan itu dan mengubah pemberontakannya menjadi ajang melengserkan kekuasaan dan menempatkan pangeran atau bangsawan yang mungkin dapat memperlakukan mereka dengan lebih adil. Jika ini tidak memungkinkan, maka suku-suku taklukan ini sering berpindah kesetiaan pada negara Melayu lain atau terkadang pada kekuatan orang kulit putih. Bidayuh dan Melayu Sarawak dengan bantuan persenjataan dari Sambas memberontak terhadap Brunei dan menyatakan kemerdekaannya. Selama itu (1835-1839), Brunei tidak dapat memadamkan pemberontakan. Dari Sarawak, Sabah, Katingan, hulu Mahakam dan Melawi, kuasa negara Melayu terbatas.

Meski saya sebelumnya berpendapat bahwa Dayak pada dasarnya anarkis karena absennya lembaga politik negara (entah itu kerajaan atau republik) di luar kampung mereka serta ketidak-patuhan mereka pada otoritas, banyak suku-suku di pedalaman sebenarnya cukup pragmatis sehingga membiarkan diri mereka menjadi suku yang takluk (atau mengakui secara resmi suatu kek-uasaan negara) selama hal itu ada dalam batas-batas yang dapat mereka tolerir. Hanya ketika Brooke tiba dan dianggap sebagai penyelamat yang baru, Bidayuh dan Melayu Sarawak tunduk secara sukarela dengan syarat bahwa Brooke menjadi raja mereka agar mereka terbebas dari penindasan Brunei, sebagaimana sikap Ma'anyan pada Belanda untuk terbebas dari penindasan Banjar. Tetapi sikap untuk memeluk mesra penguasa asing adalah sikap dari masyarakat yang telah ditindas sejak lama. Hal itu bahkan dinyatakan sendiri oleh James Brooke dalam catatan harian pada Desember 1839, dua tahun sebelum ia menjadi penguasa di Sara-wak:

> "Tanda yang paling kuat mengenai terdegradasinya suatu ras atau bangsa adalah penerimaan dengan riang terhadap penguasa asing. Semakin berbudi luhur, semakin beradab dan semakin berpendidikan suatu bangsa, maka semakin bergolak, malas dan cemberut mereka ketika ditindas; se-makin sedikit kualitas yang mereka miliki untuk menye-nangkan tuannya, ketika pemerintahan asing menindas, atau hanya melihat keuntungan dari negara penakluk, dan bukan yang ditaklukkan. Tidak ada ras yang mau menye-rah: bayonet dan pedang, tiang gantungan dan cambuk, pemenjaraan dan penyitaan, harus terus-menerus bekerja untuk menahannya" (Brooke, 1846:127-128)

Ini menjelaskan sikap yang berbeda di antara dua jenis suku Dayak: yang takluk dan yang merdeka. Yang takluk, seperti Ma'anyan, Bidayuh dan sangat banyak suku-suku lain di Kapuas

Hulu dan Sarawak, menyambut penguasa asing baru mereka dengan bersemangat. Ini yang dimaksud Brooke mengenai degradasi. Sebaliknya, suku-suku *mardaheka* tidak peduli dengan penguasa Melayu dan Eropa. Keduanya sama saja. Suku macam ini ditandai khususnya oleh praktik perburuan kepala dan penghinaan serius terhadap otoritas, baik secara tersirat dan tersurat.

Jika pilihan bermigrasi dan berpindah kesetiaan tidak tersedia (bagi beberapa suku, ini bukanlah pilihan), maka pilihannya adalah pemberontakan penuh untuk kemerdekaan dari negara apapun. Ketiadaan lembaga politik di luar kampung dan rumah panjang Dayak mempersulit penaklukan terhadap suku-suku pedalaman, tetapi sekaligus membangun gerakan perlawanan yang terorganisir. Tiap rumah panjang, kampung dan aliran sungai mempunyai otonominya sendiri. Laporan kolonial sedikit saja memberikan detail yang tidak berarti dari mobilisasi pasukan di banyak pemberontakan Dayak. Oleh karena itu, pemberontakan dari suatu "suku" seringkali tidak dilakukan oleh seluruh masyarakat dari suku yang sama. Begitu pula ketika suatu suku takluk, hal ini bukan berarti bahwa kampung atau pemukiman dari aliran sungai yang berbeda menyatakan hal yang sama. Penaklukan terhadap suku adalah proses bertahap yang dilakukan dari kampung ke kampung, dari sungai ke sungai. Suku-suku ini, sama seperti Melayu, tidak berbagi solidaritas yang sama seperti kita saksikan hari ini.

Negara tidak mungkin berdiri tanpa rakyat. Ketika negara-bangsa Indonesia yang baru terbentuk, istilah "rakyat" dimanipulasi maknanya sebagai sumber kedaulatan negara, meski kenyataannya tidak demikian. Berdasarkan etimologinya, rakyat adalah para budak, taklukan. Istilah ini dengan tepat menggambarkan bagaimana negara mendapatkan warga negaranya. "Negara Melayu dalam analisis akhir," ujar Milner (1982:16), "adalah perusahaan komersial." Saya menyatakan bahwa pembentukan negara

berjalan pada prinsip yang sama dengan korporasi kapitalis: ia mesti tumbuh, atau mati.

Negara yang kurang berkembang dapat bubar, mengalami depopulasi, atau penduduk dan budaknya entah berpindah ke kota atau negara lain atau kabur ke hutan. Pada masa kejayaannya abad 16, penjelajah Spanyol memperkirakan Brunei berpenduduk 25-100 ribu jiwa; angka ini menyusut dua ratus kemudian menjadi 40 ribu. Laporan terus menunjukkan penurunan hingga pada awal 1900'an, populasinya hanya 8000 orang (Baring-Gould dan Bampfylde, 1909:44-45). Terkadang, kepala-kepala yang ditunjuk negara masih ada. Tapi dalam basis harian, ia diabaikan. Jadi, masyarakat taklukan relatif mempertahankan otonomi mereka di dalam negara yang lemah. Ketika Brooke tiba, kondisi Brunei begitu menyedihkan sehingga ia tidak mampu menangani pemberontakan dan taklukannya digambarkan sebagai orang-orang yang berdaulat. Periode tumbuh-kembang negara berbeda pada tiap periode sejarahnya.

Orang-orang tidak bermusyawarah dan bersepakat menunjuk salah seorang dari mereka sebagai raja. Negara terbentuk melalui kekerasan dan penaklukan. Selama sejarah kita berpusat pada para penguasa, kita tidak dapat menemukan versi yang memberikan porsi berimbang bagi mereka yang dikuasai. Alih-alih membentuk negara atau menerima negara yang mencoba menaklukan mereka, suku-suku di pedalaman Kalimantan telah melakukan perlawanan untuk menangkalnya. Bahkan ketika mereka takluk, tidak ada jaminan bahwa mereka tidak akan memberontak. Suku-suku di pedalaman ini sangat sering memberontak atau berganti kesetiaan pada negara atau penguasa lain untuk terbebas dari penguasa lama mereka, atau untuk merdeka dari penguasa manapun. Saya percaya bahwa apa yang saya jabarkan hanya sedikit dari seluruh perlawanan yang mungkin sebagian besar tidak tercatat, yang terhampar luas jadi cakrawala kisah-kisah para tetua dan hilang begitu saja.

***

Kebudayaan Dayak itu sangat anarkis. Itu sudah lebih dari cukup untuk menjelaskan mengapa negara kolonial tidak akan membiarkan bentuk kebudayaan anti-negara melanggeng bebas dalam wilayah yang mereka kendalikan. Tujuan utama negara Melayu, kolonial (bahkan termasuk Indonesia) adalah "melucuti" senjata dan jurus-jurus ini. Pemerintah Belanda dalam perjanjian Tumbang Anoi 1894 dan pemerintah Inggris di Marudi pada 1899 mengundang berbagai suku untuk menghentikan perang, perburuan kepala, penghapusan budak dan kebiasaan berpindah-pindah. Tujuannya: memastikan bahwa suku-suku ini mudah dikendalikan. Pasifikasi. Bahkan ketika saya menulis naskah ini, Gubernur Kalimantan Tengah Sugianto Sabran tampak khawatir dengan gerakan Dayak akar rumput. Ia meminta Bupati Kotawaringin Timur yang baru melarang organisasi massa Dayak untuk berdemonstrasi membawa senjata tajam.

Proyek negara benar-benar berhasil direalisasikan sesuai dengan idealnya setidaknya pada abad 20 ketika hambatan-hambatan anti-negara dapat diatasi: mobilitas suku Dayak berkurang dan migrasi jarang terjadi, pengayauan menurun, dan mereka mengenal sistem pertukaran dengan uang. James Scott telah menyebutnya sebagai 'pemagaran terakhir' (*last enclosure*):

> "Upaya untuk menggabungkan mereka [masyarakat tanpa negara] secara budaya telah digayakan sebagai pembangunan, kemajuan ekonomi, literasi dan integrasi sosial. Pada kenyataannya, ini punya maksud berbeda. Tujuan sebenarnya adalah untuk memastikan bahwa aktivitas ekonomi mereka dapat dibaca, dipajaki, dinilai, disita atau jika gagal, menggantinya dengan bentuk produksi yang ada. Dimanapun mereka bisa, negara akan mengikat para peladang berpindah untuk menetap di desa yang permanen. Mereka mencoba mengganti kepemilikan umum atas lahan yang terbuka dengan kepemilikan umum yang ter-

> tutup: pertanian kolektif atau, lebih khususnya, hak milik properti perorangan ekonomi liberal. Mereka mengambil alih sumber daya mineral dan kayu untuk warisan nasional. Mereka mendorong, dimanapun mereka bisa, budidaya bergaya perkebunan, monokultur, dan dapat diuangkan untuk menggantikan bentuk budidaya yang telah ada sebelumnya" (Scott, 2009:4).

Di bawah pemerintahan kolonial dan kemudian Indonesia, kekerasan struktural atas masyarakat Dayak terus terjadi hingga membuat mereka semakin tercerabut dari ekosistem dan akar kebudayaannya melalui *resettlement* penduduk (Respen). Ini adalah program penempatan ulang tempat tinggal dimana pemerintah meminta mereka meninggalkan rumah panjang supaya hidup dalam perkampungan dan rumah individu yang dianggap layak dan sehat, dan menjadi lebih mudah dipantai dan ditariki pajak. Pemerintah menuduh hunian rumah panjang sebagai sumber penyakit dan rawan kebakaran, yang berangkat, seringkali, dari pandangan agak rasis bahwa Dayak adalah masyarakat "tertinggal" yang masih berada pada "tahap primitif" dalam proses perkembangan peradaban. Pembinaan Sosial Masyarakat Terasing (PSMT), Pemukiman Masyarakat Terpencil (PMT) dan Komunitas Adat Terpencil (KAT) adalah beberapa program yang diselanggarakan untuk mendorong "kemajuan" yang mengikuti standar yang tidak sesuai pada tempatnya. Secara psikologis, mereka dicabut dari kekompakan dan kolektivitas mereka. Penempatan ulang penduduk ini menghancurkan tradisi komunal Dayak yang terbentuk selama mereka hidup di rumah panjang.

Untuk mengatur masyarakat yang berpindah-pindah adalah dengan membuatnya menetap. Untuk mengatur masyarakat yang subsisten dengan beras adalah membuatnya menenam tanaman ekspor seperti karet, sawit dst. Untuk mengatur masyarakat yang tidak dapat dikalahkan adalah dengan melumpuhkan kem-

ampuannya untuk berperang. Untuk mendapatkan pajak, suatu masyarakat tanpa pasar, harus dibawa pada bentuk "kesejahteraan" berdasarkan standar negara dan modal. Ini berarti monetisasi (perluasan penggunaan uang) lebih lanjut dan perluasan akses pasar.

Pada akhir abad 20, khususnya di wilayah-wilayah yang sering memberontak, dapat diperhatikan adanya perubahan model perlawanan suku-suku pedalaman yang sebelumnya melakukan perlawanan bersenjata menjadi semacam gerakan milenarianisme, yaitu bentuk kepercayaan bahwa suatu masa yang lebih baik akan tiba, yang biasanya melibatkan kebangkitan roh-roh leluhur atau pengusiran ras asing yang menjajah mereka. Ini tersebar mulai dari suku-suku di aliran sungai Ketungau dan Murut di Sabah, yang sudah saya bahas sebelumnya yang berujung pada pemberontakan bersenjata. Beberapa lagi menguap seiring penangkapan tokoh-tokoh perlawanan dan pembubaran pertemuan-pertemuan gelap. Beberapa di antaranya adalah gerakan Damar, Tuyu, Setangkai, dan yang cukup dikenal, gerakan Nyuli di Kalimantan Timur dan Tengah.

> "Gerakan-gerakan Nyuli adalah betul-betul gerakan yang terjadi di pinggir sungai, di antara orang-orang yang tidak nyaman dengan berkembangnya negara kolonial. Mereka –negara kolonial- selain asing juga mengancam kehidupan masyarakat. Begitu negara kolonial datang dengan berbagai macam kebijakan dan pungutan pajak, kerja rodi sampai membangun jalan raya ke Buntok pada tahun 1924... Setiap ada kebijakan baru dari negara, maka munculah gerakan Nyuli di mana orang-orang berkumpul secara hati-hati di tempat terpencil dengan ikat kain putih di pergelangan tangan, untuk mendengarkan cerita tentang tokoh-tokoh purbakala yang menentang kekuatan asing atau kekuatan Jawa (Majapahit). Di samping itu me-

reka mendengarkan cerita tentang kekebalan, membeli minyak untuk kebal" (van Klinken, 2004).

Analisis lebih lanjut oleh Mallinckrodt (1974) menunjukkan bahwa gerakan semacam ini memang didorong oleh tekanan masyarakat akibat pajak (bahkan meski pajak negara kolonial lebih rendah ketimbang pada zaman Kesultanan Melayu). Tetapi ide-idenya, yang berasal dari kepercayaan lokal, sebenarnya aneh. Ini mirip seperti orang-orang Yahudi yang percaya dengan masa baru dengan janji Yesus di bawah penindasan Romawi, atau orang Jawa di pantai utara yang percaya akan zaman baru melalui ajaran Samin Surosentiko di bawah negara kolonial yang sama. Tidak ada satu pun elemen dari kepercayaan tradisional yang memungkinkan kepercayaan bahwa roh leluhur akan bangkit. Ini membuat Mallinckrodt percaya bahwa ajaran khotbah-khotbah misionaris Kristen mungkin tersebar hingga menginspirasi bentuk kepercayaan baru yang berkembang di kalangan Dayak Lawangan!

Orang-orang Dayak tidak lagi melakukan pengayauan dan memenggal kepala orang. Tentu mereka pernah melakukannya dalam beberapa kerusuhan etnis pada 90'an di Sambas dan awal 2000'an di Sampit. Tapi ini fenomena yang menarik (sekaligus menyedihkan). Dalam banyak diskusi, banyak orang yang melontarkan pertanyaan mengapa memantik konflik horizontal (sesama "rakyat", sesama budak) jauh lebih mudah ketimbang konflik vertikal (melawan penguasa)? Jika mereka bisa memenggal kepala orang Madura, mengapa mereka tidak melakukannya pada polisi yang menembak mereka atau perusahaan yang merampas lahan masyarakat? Tetapi pertanyaan ini salah. Ia berangkat dari asumsi bahwa masyarakat di Kalimantan diam begitu saja terhadap penindasan negara dan modal. Mereka melawan, dan orang-orang yang bertanya seperti demikian tidak tahu apapun tentang gerakan sosial selama setengah abad terakhir. Mereka tidak lagi

memenggal kepala, tentu saja! Apakah anda berharap bahwa mereka menyerbu pasukan bersenjata? Ini pernah terjadi, asal anda tahu.

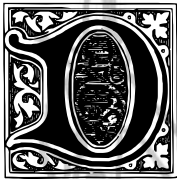
Pada 2004 PT Mitra Mendawai Sejati (MMS), anak perusahaan Tanjung Lingga Group milik Abdul Rasyid, membuka lahan di Runtu, Arut Selatan, Kotawaringin Barat. Warga Runtu protes karena tanah mereka diserobot, sehingga mereka menggelar demonstrasi di kamp PT MMS di dekat Bukit Sintang, sekitar 15 km dari pusat desa. Enam anggota Brimob mengeluarkan tembakan peringatan, yang justru membuat warga marah dan menyerang aparat. Aparat kabur dan meninggalkan tiga buldoser dan satu pucuk senapan serbu, yang langsung disita warga. Pada malam harinya, telah terkumpul ratusan orang di tempat pengolahan aspal milik Departemen Pekerjaan Umum. Mereka mengutus tiga orang untuk mengambil genset ke desa. Di tengah perjalanan, mereka dicegat anggota Brimob yang memukuli mereka dengan popor senjata. Seorang penduduk berhasil lolos dan melaporkan itu pada warga yang berjaga. Warga mendatangi lokasi kejadian dengan enam truk, dimana pasukan bersenjata sudah menunggu. Orang-orang yang baru turun dari truk langsung dipukuli. Polisi juga melepaskan tembakan. Truk pertama dan kedua rusak parah, sementara sisanya menyelamatkan diri dari tembakan. 43 orang ditangkap dan diangkut ke kantor Polres di Pangkalan Bun. Tiga orang terluka parah akibat tembakan dan satu orang tewas.[101] Saya bisa jabarkan lebih banyak lagi, tapi saya harus berhenti di sini.

[101] Beberapa laporan perampasan tanah untuk perkebunan sawit lihat Chamim, dkk., dalam *Raja Limbung: Seabad Perjalanan Sawit di Indonesia* (2012).

EPILOG

Di Pinggiran dan Dipinggirkan

"Dapatkan seseorang secara bersamaan berada di luar dan di dalam negara? Ini adalah dilema marjinalitas."

Anna Tsing, *In The Realm of Diamond Queen*

UNIA eksotik yang asing sebagaimana anda telah baca nyaris hilang sepenuhnya dengan cepat. Jika pembaca menemukan sesuatu yang bertentangan dengan apa yang telah saya tulis, bukan berarti saya salah. Jangan berharap terlalu banyak seolah-olah masyarakat Dayak mempertahankan semangat yang sama. Saya perlu memperingatkan ini supaya anda tidak kaget karena, tidak seperti diromantisir dalam dokumenter *Kinipan* (2021) yang diproduksi oleh Watchdoc, sulit untuk dapat sepenuhnya membayangkan masyarakat Dayak sebagai orang-orang yang hidup sederhana dan menyatu dengan alam, yang melindungi hutan mereka dari mesin-mesin peradaban yang merusak. Salah satu hal yang paling mengecewakan dari film dokumenter itu adalah (jangan salah, saya mengagumi Watchdoc!) pengabaian terhadap kenyataan bahwa Kinipan adalah satu-satunya kampung di hulu Sungai Lamandau yang menolak perkebunan kelapa sawit PT SML. Seluruh kampung lain mendukung. Mustahil kru produksi Watchdoc lalai atas hal ini. Yang saya percayai, mereka sengaja

membangun narasi positif yang menyembunyikan kenyataan pahit dari perubahan sosial di banyak masyarakat pedalaman: orang Dayak di kampung-kampung sebenarnya merasa inferior.

Kita terbiasa meromantisir masyarakat desa atau pedalaman sebagai wujud ideal masyarakat manusia yang hidup sederhana dan bersahaja, yang hidup bahagia menikmati anugerah terbesar yang dapat disediakan oleh alam. Pandangan semacam ini adalah cerminan rasa iri kita yang muak dengan kehidupan perambahan anorganik beton dan rutinitas perkotaan yang mematikan. Sebaliknya, sebagian besar masyarakat pedalaman sebenarnya kerap membenarkan hierarki kultural yang lebih sering rasis bahwa mereka liar dan berkebudayaan rendah.

Pada suatu kesempatan, saya membawa buku sejarah dengan foto lama suatu suku yang masih bertelanjang ke salah satu suku. Melihat foto suku tetangga mereka, seseorang bangga bahwa sukunya telah mengenal pakaian lebih cepat. Seseorang dari suku lain yang berbeda, dengan raut jijik, bahkan bangga bahwa sukunya tidak menampilkan dada perempuan (sebenarnya suku mereka dulu juga bertelanjang dada –lebih tepatnya, seluruh suku Dayak sebenarnya bertelanjang dada). Pada kasus lain, mereka sering menertawakan kisah-kisah masa lalu mengenai penipuan yang dilakukan oleh para pedagang atau pembeli hasil hutan terhadap leluhur mereka, menyalahkan kebodohan mereka sendiri karena tidak mengenal uang dan hitung-menghitung. Yang paling sering, mereka mengeluh karena mereka tidak mengenal tulisan dan dengan begitu tidak tahu banyak mengenai sejarah mereka sendiri (yang entah bagaimana, mereka yakini ada di buku-buku nan jauh di suatu tempat di luar kampung mereka).

Masyarakat Dayak hari ini bukan lagi anarkis. Mereka hidup dalam negara, dan generasi-generasi yang baru mungkin jadi nasionalis terbaik sebagaimana yang diharapkan pemerintah. Di banyak tempat –sebagaimana ditemukan Tania Murray Li (2020: 22-23) di Sulawesi- mereka tidak membangga-banggakan dirinya

sebagai “para swakelola yang jenius” yang dapat hidup tanpa negara. Mereka justru menyebut leluhur mereka dan diri mereka sendiri “barbar”, “tertinggal”, “bodoh”, “primitif” dst. Banyak Dayak di kampung justru melihat keberadaan negara dan penegakan hukum sebagai bentuk kemajuan dan dengan senang hati digabungkan ke ruang negara dan pasar. Mereka memandang kehidupan mereka sendiri “kekurangan elemen-elemen kunci yang menandai kehidupan modern: tempat tinggal, pakaian, jalan, dan sekolah yang layak” (Murray Li, 2020:22-23). Tanda kemajuan adalah konsumsi komoditas atau menyesuaikan diri terhadap (atau lebih tepatnya “meniru”) kehidupan modern: bekerja ke kota, akses internet yang baik untuk tiktok dan game online, punya televisi, motor dan mobil. Melebihi perubahan fisik yang dapat diamati secara inderawi, seperti kebiasaan berladang berpindah yang ditinggalkan, ada perubahan pola pikir terkait orientasi hidup untuk memenuhi pencapaian material yang ukurannya berdasar pada standar peradaban modern.

Ada kepingan-kepingan yang jadi poin penting epilog ini semenjak anda membaca dari halaman pertama: hierarki kultural memainkan peranan penting sebagai pendorong perubahan sosial di pedalaman. Anda bisa melacak hierarki kultural dari legenda kutukan batu dari anak yang malu terhadap akar kebudayaannya sendiri. Masyarakat berbasis negara di pesisir memandang rendah masyarakat pedalaman. Pandangan ini diteruskan oleh hegemoni kolonial dan tanggungjawab moral peradaban Barat dengan misi mengangkat derajat masyarakat rendahan ini. Narasi ini diteruskan dengan wacana pembangunan yang berlanjut hingga hari ini oleh negara-bangsa yang baru. Kemajuan berarti pembangunan, dan pembangunan dimungkinkan jika itu berarti pembukaan kebun kelapa sawit, tambang batubara dan industrialisasi.

Perubahannya signifikan. Kutukan batu adalah simbolisme resistensi terhadap peradaban, dan pada titik ekstrim, perburuan kepala juga banyak menyasar bangsawan yang memeras mereka,

pemungut pajak dan upeti yang angkuh, pedagang yang menipu mereka dan menciptakan hutang, pejabat pemerintah lokal, pasukan kolonial, atau bahkan orang-orang yang berpakaian mewah (bercelana). Sentimen buruk ini, serta sasaran pengayauan itu sendiri, dapat dilihat sebagai bentuk perlawanan terhadap negara dan pasar. Hari ini, meski pasar masih susah berkembang di pedalaman kecuali terdapat perantau-perantau dari Jawa, orang-orang Dayak di kampung ingin memeluk negara dan pasar secepat yang mereka mampu untuk menyalip "ketertinggalannya" itu. Mereka tidak lagi berusaha kabur ke tempat-tempat terpencil. Mereka malah ingin segera tampak dan bersemangat memindahkan pemukiman mereka sedekat mungkin ke jalan raya yang baru dibangun –jika tidak ada, agenda paling mendesak dari administrasi desa adalah pembangunan jalan, bahkan meski itu harus dimulai dengan jalan berlumpur di musim hujan.

Pada dua dekade pertama abad dua puluh, gerakan politik dan kaum intelektual Dayak Ngaju di Kalimantan Tengah disebut sebagai "Kebangkitan". Ini tepat mendeskripsikan maksudnya bahwa masyarakat tanpa negara ini mulai belajar bernegara. Selama ratusan tahun dipandang rendah, ketidakpuasan ini meledak pada akhir dekade 90'an dengan terjadinya kerusuhan etnis di Sambas dan Sampit yang kemudian menyebar ke kota-kota lain. Dulu menjadi udik itu memalukan, sekarang menjadi Dayak adalah sesuatu yang membanggakan. Bahkan ada fenomena dimana orang-orang Melayu mencoba melacak kembali garis silsilah leluhur mereka supaya tidak ketinggalan dapat memastikan bahwa mereka dianggap juga sebagai "suku" Dayak. Dulu menjadi muslim berarti menjadi Melayu, sekarang orang dari kampung dapat menjadi muslim di kota dan tetap mengklaim diri sebagai Dayak. Dayak tidak lagi identitas politik untuk membedakan diri dari masyarakat negara dan tanpa negara, berkuasa dan dikuasai. Ini perkara genetik.

Apakah mereka pantas disalahkan? Tidak. Siapa yang sedih? Mungkin kita, para pembaca modern di kota-kota besar. Dilema ini mencapai titik ironi paling tingginya tiap kali saya menjelaskan bahwa saya sedang menulis mengenai masyarakat tanpa negara. Mereka salah paham dengan antusias: "betul itu, negara tidak pernah peduli pada kami!" Disitulah terletak kontradiksinya. Sementara mereka jauh, hari ini mereka justru semakin ingin didekatkan. Mereka di pinggiran dan dipinggirkan. Mereka berada di dalam negara, tetapi juga merasa negara tidak hadir bagi mereka.

Meski begitu, situasinya beragam. Sebenarnya, situasi ini lebih tepat untuk menggambarkan kampung-kampung yang mulai "maju". Di kota, tidak ada yang membedakan seorang Dayak modern dengan orang-orang di kota-kota besar Jawa kecuali bahasa yang digunakan. Kalau boleh dikata, sebenarnya orang-orang Dayak di kota bahkan banyak yang tidak tahu tentang kebudayaan leluhurnya sendiri. Saya adalah produk sempurna dari generasi hasil kolonisasi Indonesia itu. Saya tidak mengerti baik kebudayaan Dayak dari darah ibu maupun Jawa dari darah ayah. 25 tahun pertama hidup saya (ketika saya sedang menulis ini, usia saya belum genap 26 tahun) adalah perjalanan panjang di tengah kegelapan krisis identitas akut. Di Jawa saya malu tidak dapat berbahasa Jawa. Ketika pulang kampung saya malu tidak dapat berbahasa Dayak Ngaju. Saya adalah Indonesia.

Tapi saya punya pengalaman menarik lain. Saya terbiasa dengan kontrol dan pengawasan negara. Di wilayah padat penduduk, perangkat RT/RW adalah tentakel terdekat kekuasaan negara. Bahkan tetangga sebelah rumah bisa jadi bagian dari mekanisme kuasa negara jika ia merasa jengah dengan perilaku manasuka kita yang melanggar kaidah moral atau peraturan pemerintah. Tapi, di tempat-tempat paling terpencil dimana kebisingan malam adalah riuh jangkrik, ada perasaan ganjil. Ada banyak kampung di Kalimantan dimana rasanya, negara adalah sesuatu

yang besar dan mengerikan, tetapi auranya tidak terasa. Negara ada hanya dalam bentuk bendera yang berkibar tetapi tidak pernah dihormati pada hari Senin, atau bangunan kantor pemerintah yang dipenuhi belukar tidak terpakai, atau foto presiden yang tidak diganti-ganti, serta motor-motor dimana penggunanya tidak membayar pajak. Pada basis harian, masyarakat tanpa negara itu sungguh riil di banyak tempat terpencil dan negara sering tidak punya kendali seperti anda bayangkan di Jawa. Hukum adat masih berjalan baik, sebagian sangat anarkis dan benar-benar bertujuan untuk rekonsiliasi ketimbang menghukum. Memanggil polisi misalnya, masih dianggap melanggar penyelesaian sengketa dengan "cara kekeluargaan". Meski ancaman terhadap perampasan lahan dan hutan demi pertambangan dan perkebunan perusahaan masih menghantui, saya menemukan masyarakat adat yang tidak mengajukan "hutan adat" ke pemerintah bukan karena mereka tidak peduli dengan konservasi, tetapi karena hal itu menyaratkan penundukan lebih lanjut pada negara. Meminta hak mereka diakui berarti mengakui keberadaan pemberi hak itu sendiri: negara.

Mempertimbangkan hal tersebut, saya mengusulkan agar pembaca tidak memahami negara dalam bentuk peta yang dapat dibuat dengan garis putus-putus sebagai pembatas wilayah kekuasaan dan seperti anak kecil mewarnai wilayah negara tersebut. Kartografer hingga masa awal abad ke-20 tidak terbiasa membuat peta yang demikian. Saya mengkritik visualisasi geografi politik dimana negara digambarkan seperti itu, karena pada akhirnya ini memberikan kesan bahwa negara memang nyata punya kedaulatan atas wilayah tersebut: seperti tembok besar Cina, atau tembok Berlin, atau tembok pendudukan Israel di Gaza, yang dipatroli secara ketat dan setiap pelanggaran wilayah akan dihukum. Ini hasil dari produksi budaya-politik kita tentang kedaulatan dan perbatasan negara modern. Saya sudah coba bantah supaya kon-

sepsi itu tidak digunakan untuk memahami negara-negara kuno pada bagian yang sudah-sudah.

Dalam bukunya *At The Edges of States* [Di Ujung Negara], Eilenberg (2013:8) menjelaskan bagaimana rasanya pergi berburu bersama orang Iban ke hutan perbatasan. Ia kaget bahwa ia telah begitu dekat dengan perbatasan Malaysia, atau mungkin telah melewatinya (ia tidak tahu).

> "Orang-orang itu [Iban] tampaknya tidak terlalu peduli dengan garis batas fisik; sebaliknya, mereka tampaknya kurang memperhatikan fakta bahwa ini adalah garis teritorial yang memisahkan dua negara bangsa yang berdaulat... Jadi jelas bahwa bagi teman-teman saya, perbatasan politik adalah konstruksi buatan –artefak sejarah, hanya garis hitam di peta yang memisahkan mereka dari kerabat dekat mereka di Sarawak. Di atas tanah mereka tidak merasa bahwa di seberang itu sebagai sesuatu yang asing."

Karena itu, saya mengasumsikan bahwa ketika suatu negara berdiri, masyarakat tanpa negara tetap eksis bertahan di kantong-kantong terpencil di hulu sungai atau di pegunungan di dalam dan di antara garis-garis negara itu (andai garis itu ada), apalagi yang berada diluarnya. Semakin jauh jarak dari *negara* (kota), maka semakin anarkis suatu wilayah. Terkadang otonomi hanya masalah jarak. Ini patut dipertimbangkan secara serius bagi pembaca modern hari ini dimana akibat teknologi komunikasi, dunia tampak mengecil dan terasa dekat. Tapi, di rimba yang tidak berpenghuni atau dimana populasi kecil terpencar begitu jauh, kita bisa lupa bahwa negara itu bahkan ada. Bayangkan bagaimana rasanya hidup dua abad lampau dimana bahkan perkembangan teknologi komunikasi dan transportasi belum mumpuni untuk menopang kendali politik dari negara-negara kuno.

Kekuasaan dan kontrol politik mestinya dilihat bekerja seperti obor dimana jarak pandang yang terbatas (baca: mata polisi) adalah wilayah dimana negara dapat bekerja secara efektif. Bahkan meski negara dan kekuasaannya yang direproduksi oleh masyarakat (dalam pengertian Faucoult) berseliweran di sekitar anda, sebenarnya anda bisa menciptakan anarki anda sendiri di wilayah otonom di lahan kolektif, rumah kontrakan dan bisa jadi kamar kos anda. Tapi itu privasi terbatas dan palsu. Di pedalaman, sebagian besar masyarakat punya otonomi yang lebih besar dan nyata. Bukan karena mereka menciptakannya, tapi memang kuasa negaranya saja yang tak sampai. Para sarjana biasanya menyebutnya sebagai "wilayah pinggiran" (*frontier*), ujung jauh dari pusat kekuasaan. Justru wilayah semacam ini yang sering tidak stabil secara politik (Aceh, Papua, Timor Leste, Maluku bagian selatan). Pemberontakan bersenjata di Kalimantan terhadap negara Indonesia dan Malaysia yang baru juga terjadi di wilayah pinggiran semacam ini[102] dan upaya pemerintah Orde Baru untuk menciptakan stabilitas politik yang gagal diciptakan periode Soekarno adalah komando teritorial, dimana angkatan bersenjata punya pos-pos hingga ke tingkat kecamatan.

Saya tidak tahu kapan dan apa pemantik pemberontakan di Kalimantan kelak, jika ada. Tapi ketidakpuasan terhadap pemerintahan hari ini sebenarnya menjadi-jadi. Saya bertemu beberapa orang yang bersemangat dengan pembentukan negara yang baru di Kalimantan, yang terpisah dengan Jawa. Situasinya cukup serius karena banyak orang di Kalimantan sebenarnya sadar bahwa hasil ekstraksi sumber daya alam itu mengalir deras ke pusat tapi menetes dikit sekali kembali ke sumbernya. Dampak buruk dari industri kotor tambang, perkebunan dan penebangan hutan primer itu ditanggung masyarakat setempat.

---

[102] Seperti GPRS/Paraku di Sarawak dan Kesatuan Rakjat jang Tertindas (KRjT) di Kalimantan Selatan pada tahun 70'an.

Yang jelas, pemberontakan itu tidak mungkin ditujukan untuk mempertahankan tatanan tradisional lama –karena hal itu di banyak tempat telah hancur; tetapi memprotes bentuk ketidakpuasan atas situasi dan kondisi dalam tatanan modern yang baru. Saya punya harapan banyak supaya naskah ini menjadi suplemen bagi para pemberontak di kemudian hari, dan saya mengusulkan bahwa agenda paling penting yang mesti mereka emban bukanlah memprotes ketidakadilan karena hanya dapat secuil kue ekonomi atau lambatnya proses modernisasi dan pembangunan (tuntutan ini hanya akan mereformasi negara), tetapi dekolonisasi.

Saya berharap bahwa naskah ini tidak digunakan semata untuk menengok masa lalu, tetapi membayangkan masa depan. Dalam proses mempersenjatai imajinasi itu, narasi-narasi masyarakat industrial harus dicabut sampai ke akar-akarnya agar tidak dapat tempat lagi dalam nalar dan laku masyarakat pribumi. Ini berarti menolak patuh pada standar-standar kemajuan yang negara dan kapital telah tentukan. Tentu saja aspirasi dari daerah kadung mereproduksi standar-standar kemajuan itu. Tapi generasi baru –dimana saya mempertimbangkan diri akan turut serta jadi bagian didalamnya- bertanggungjawab menyeting ulang aspirasi itu ke tahap yang lebih radikal. "Dekolonisasi sesungguhnya adalah penciptaan (manusia) baru," ujar Frantz Fanon.

Jika kita melakukan analisis atas kondisi material, kita bakal sadar bahwa satu-satunya jalan keluar untuk kehidupan umat manusia yang layak dan berkelanjutan adalah penghapusan total struktur penindasan yang ada. Masyarakat tanpa negara dan pasar itu eksis dalam sejarah. Bahan etnografis dan historis yang saya olah itu tidak hanya bersifat radikal karena ia pernah jadi oposisi terhadap kolonialisme; ia radikal karena sekaligus menawarkan proposal tentang kemungkinan alternatif yang dapat dipilih dengan menarik inspirasi dari bajik-bijak leluhur. Ini bijak bukan sekedar karena ia berasal dari leluhur. Argumentasi macam ini bisa digunakan untuk membenarkan penindasan dengan

menarik inspirasi "persatuan" ala Majapahit sebagaimana dilakukan negara Indonesia sekarang. Ini bijak karena ia penting, relevan dan diperlukan.

Akumulasi dan ekspansi kapital, yang mewujud dalam mekanisme "tumbuh atau mati" pasar, menghantarkan kita pada titik ekstrim kondisi ekologis yang tidak dapat ditolerir. George Junus Aditjondro telah sejak lama memperingatkan bahwa pembongkaran lapisan tanah organik paling atas yang tipis di dataran rendah Kalimantan beresiko mengubah sebagian besar lanskapnya menjadi gurun. Hilangnya bentangan hutan Kalimantan, sebagaimana pakar klimatologis telah tunjukkan, berkontribusi besar terhadap kemunculan anomali iklim el nina dan el nino. Sebagian besar sumber daya listrik kita yang kotor diproduksi dari batubara yang bersumber dari Kalimantan hanya mengakselerasi percepatan kehancuran itu.

Jika ini terdengar abstrak, berikan saya kesempatan untuk memperjelas apa yang saya maksud. Wacana pembangunan sebenarnya tidak lebih dari perpanjangan tangan kapitalisme yang menyasar negara "berkembang" dan "dunia ketiga". Ketika kolonialisme barat hadir, kacamatanya retak dari sononya. Ekosistem "dunia baru" dilihat bukan sebagai habitat, tetapi sebagai bahan baku dari mesin-mesin revolusi industrial yang tengah berkembang, dan seperti telah saya jelaskan berulangkali, mereka merasa punya tanggung jawab moral memajukan masyarakat jajahannya yang primitif sesuai dengan standar peradaban mereka. Perhatikan bahwa narasi peradaban industrial melihat kehidupan primitif sebagai kekacauan tanpa henti, dan bahwa apapun yang bukan sistem ekonomi pasar dan termediasi uang hari ini adalah sinonim dari hancurnya peradaban. Singkatnya, kiamat.

Apokalips kerap dicirikan sebagai keruntuhan ekonomi pasar, kelangkaan sumber daya, atau ketika hukum dan ketertiban tidak berjalan. Segalanya kacau. Padahal, kelas berkuasa yang paling diuntungkan dari tatanan dominasi dan eksploitatif saat ini,

sebenarnya juga jadi yang paling diuntungkan dari ketakutan apokaliptik; seolah-olah mereka ada untuk mencegah kiamat atau bahwa tanpa keberadaan mereka maka kiamat bakal terjadi. Tanpa pasar dan konsumsi gila-gilaan itulah kiamatnya para pengusaha. Narasi ini tanpa sadar terus direproduksi lewat berbagai produk budaya populer. Jika kiamat berarti tanpa listrik, uang, pasar, polisi, atau indomie, maka banyak masyarakat kesukuan yang nomaden, penggembala atau petani yang telah menjalani "kiamat" –beberapa bahkan dalam kondisi iklim paling ekstrim seperti Sahara atau Arktik. Kenyataannya, justru merekalah yang kerap diromantisir etnografer sebagai masyarakat paling damai dan ramah lingkungan.

Saya tidak berharap untuk kita kembali ke masa lalu –itu mustahil. Ada beberapa pencapaian dalam masyarakat kita yang jelas berguna dan tidak dapat sepenuhnya diterlantarkan. Saya juga tidak bermaksud menganjurkan kita kembali ke hutan –walau saya tidak akan melarangnya. Maksud saya, eksperimen semacam itu pernah ditumpas. Lihat misal Gafatar. Tentakel terjauh kekuasaan telah tersebar luas di permukaan tanah, dan bukannya kabur semakin jauh, tampaknya kita mesti berhadap-hadapan dengannya. Ini butuh komitmen revolusioner. Setelah itu, komitmen ini setidak-tidaknya menyaratkan keberanian untuk menghadapi tatanan hari ini, sebab itu menghantarkan kita pada kemungkinan baru. Pilihannya adalah membayangkan kemungkinan baru tersebut, sebab yang pasti hari ini adalah peradaban industrial tidak hanya akan menghancurkan dirinya sendiri, tetapi juga menyeret seluruh biosfer dimana kita jadi bagian didalamnya menuju pada kehancuran.

Ketika saya katakan bahan-bahan di dalam naskah ini penting dan relevan, saya menyatakan itu dalam konteks perubahan iklim, hilangnya keanekaragaman hayati dan kehancuran keseluruhan tatanan ekosistem yang telah menopang bentuk kehidupan kompleks yang telah kita saksikan. Tidak mungkin kita sebagai

generasi yang akan mewarisi bumi membiarkan masa depan yang suram itu menghampiri kita dengan mengabaikan prinsip dasar ekonomi kapitalis modern yang tak kenal batas dan tak terkendali ini. Karena kita tidak dapat kembali ke masa lalu, kita harus menuju masa depan tanpa mempertahankan sejalin perangkat dan hubungan sosial yang berlangsung dalam tatanan hari ini. Kita harus memulainya dengan memikirkan sebuah tatanan yang baru. Kita bisa memulainya dengan meminta petunjuk dari leluhur.

Usulan saya jauh lebih kompleks dari penutup buku ini. Tapi dapat diringkas pada keyakinan bahwa agenda dekolonisasi yang dipanggul anarko-indigenisme harus tampil ke depan. Pembebasan masyarakat pribumi yang terjajah oleh negara dan kapitalisme tidak dapat meneruskan dan memberikan tempat barang satu inci bagi tatanan yang eksploitatif dan menindas ini untuk berkembang lagi. Terbentuknya negara Indonesia dan angkat kaki Belanda dari koloninya terbukti gagal jadi jalan untuk kemerdekaan yang sesungguhnya bagi masyarakat. Saya berharap bahwa gerakan pembebasan Kalimantan saatnya belajar untuk sadar kalau kita tidak punya waktu untuk repetisi kesalahan yang sama ini. Saya menganjurkan hal serupa bagi tempat lain di seluruh nusantara. Rojava serta Chiapas telah memulainya. Kita harus berlari lebih cepat.

KEPUSTAKAAN

Dokumen

-. 1820. *Malayan miscellanies.* Vol 1. Sumatran Mission Press.

-. "Sejarah Asal Usul Desa Kinipan." Pemerintah Desa Kinipan, Lamandau, Kalimantan Tengah. 2012.

Eka Gusti. *Raja Siak Bulun.* Naskah transkripsi penelitian. Tidak diterbitkan.

Terbitan Berkala

-. "The Stories Which Civilisation Holds As Sacred". *Return Fire*, Vol.4.

-. "Suka Tunggal". *Kalimantan Review* No.20, Januari-Februari 1997, hlm 68-69.

Video & Film

Kamuh. Disutradarai oleh Whendy Lien Setiawan. Creative Centre Production, 2009.

Kinipan. Disutradarai oleh Dhandy Dwi Laksono. Watchdoc, 2021.

Love and Revolution. Ditulis dan disutradari oleh Jean-François Brient, 2010.

On Modern Servitude. Ditulis dan disutradari oleh Jean-François Brient, 2010.

Paradise War: The Story of Bruno Manser. Disutradarai oleh Niklaus Hilber. A Film Company, Das Kollektiv, 2019.

The Communes of Rojava: A Model In Societal Self Direction. Neighbor Democracy, 2018.

Artikel Daring

Anonim (2018). "Ini Nama Raja Sekadau Gusti Mohamad Efendy Setelah Di Nobatkan" dikutip pada 31 Januari 2021 dari https://www.kalimantan-news.com/ini-nama-raja-sekadau-gusti-mohamad-efendy-setelah-di-nobatkan/

Ayboğa, Ercan (13 Oktober 2014). "The New Justice System in Rojava" dikutip pada 22 Januari 2021 dari https://www.biehlonbookchin.com/justice-system-in-rojava/

Bakunin, Mikhail (1882). "God and State" dikutip pada 27 Januari 2021 dari https://theanarchistlibrary.org/library/michail-bakunin-god-and-the-state

Bob Black (2 Desember 2020). "Justice, Primitive and Modern: Dispute Resolution in Anarchist and State Societies" dikutip pada 11 Januari 2021 dari https://theanarchistlibrary.org/library/bob-black-justice-primitive-and-modern.

Bob Black (2012). "'Wild Justice': Crime as an Anarchist Source of Social Order" dikutip pada 21 Januari 2021 dari https://theanarchistlibrary.org/library/bob-black-wild-justice.

Bonanno, Alfredo M (1977). "Why a Vanguard?" dikutip pada 27 Januari 2021 dari https://theanarchistlibrary.org/library/alfredo-m-bonanno-why-a-vanguard#toc6

Dasuha, Masrul Purba (29 Januari 2016). "Nagur, Kerajaan Tertua Di Pulau Sumatra" dikutip pada 24 Oktober 2019 dari https://www.kompasiana.com/masrul2014/56aa8f25b49273ea0e92575b/nagur-kerajaan-tertua-di-pulau-Sumatra?page=all

Eepa (2 November 2020). "Indigenous Anarchic Hierarchy" dikutip pada 25 Januari 2021 dari https://iaf-fai.org/2020/11/02/indigenous-anarchic-hierarchy/.

Kortright, Chris (2003). "Colonization and Identity" dikutip pada 3 Februari 2021 dari https://theanarchistlibrary.org/library/chris-kortright-colonization-and-identity

Jurnal & Tesis

Ahyat, Ita Syamtasiyah. "Masyarakat Dayak di Kesultanan Kutai pada Abad Ke-19" dalam jurnal *Paradigma*, Vol 1, No 1 (2010). Hlm 28-42.

Appel, G.N. "The Dusun Languages of Northern Borneo: The Rungus Dusun and Related Problems" dalam *Oceanic Linguistics*, Vol.7, No.1 (Summer, 1968). Hlm 1-15.

Armstrong, Rita. "The Cultural Construction of Hierarchy Among the Kenyah Badeng" dalam *Oceania* 62, 1992. Hlm 194–206.

Arnold, Guy. "Nomadic Penan of the Upper Rejang (Plieran), Sarawak" dalam *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* Vol. 31, No. 1 (181), Mei 1958. Hlm 40-82.

Bamba, John. "Re-emergence of the Raja Hulu Aiq: Some Motives and Impacts" dalam *Borneo Research Bulletion* Vol. 33, No. 70. 2002. Hlm 67-74.

Bangert, C. "Verslag Der Reis In De Binnenwaarts Gelegene Streken Van Doessoen Ilir" dalam *Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* (IX), 1860.

Bird, Miles T. 2013. "Social Piracy in Colonial and Contemporary Southeast Asia". Tesis Senior CMC.

Boehm, Christopher. "Egalitarian Behavior and Reverse Dominance Hierarchy" dalam *Current Anthropology*, Vol. 34, No. 3, Juni 1993. Hlm 227-254.

Boomgaard, Peter. "Smallpox, vaccination, and the Pax Neerlandica: Indonesia, 1550-1930" dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 159, No. 4 (2003). Hlm 590-617.

Bustamam, Habid's Buhigiba bin Mohamad, Suffian Mansor & Mohd. Bin Shamsuddin. "Pembentukan Daerah Lawas sebagai Daerah Terakhir bersama Kerajaan Sarawak" dalam *Sejarah*, No. 27, Bil. 1, 2018. Hlm 55-80.

Césard, Nicolas. "A Sociohistorical Transition. Trade in Forest Products and Bride-Price among the Punan Tubu of Eastern Kalimantan" dalam *Anthropos*, 102 (2), September 2007. Hlm 455-477.

Djuweng, Stepahnus. "Dayak kings among Malay sultans (1). (Research Notes)" dalam *Borneo Research Bulletion*, Vol. 30, 1999. Hlm 105-109.

Dove, Michael R. "Perladangan Padi Paya Suku Kantu di Kalimantan Barat" dalam *Antropologi* Vol.49, Tahun XV, Mei-Agustus 1991. Hlm 61-65.

Felstiner, William L.F. "Influences of Social Organization on Dispute Processing" dalam *Law & Society Review*, Vol. 9, No. 1, Litigation and Dispute Processing: Part One (Autumn, 1974). Hlm 63-94.

Fernandez, Callistus. "The Legend by Sue Harris: A Critique of The Rundum Rebellion and A Counter Argument on The Rebellion" dalam *Kajian Malaysia*, Jilid XIX. No.2 Desember 2001. Hlm 61-78.

Foucault, Michel. 1990. *The History of Sexuality* (terj, R. Hurley). Vintage Books. New York.

Galtung, Johan. “Violence, Peace, and Peace Research” dalam *Journal of Peace Research*, 6 (3), 1969. Hlm 167–191.
Haddon, A.C. dan A.E. Lawrence. “A Milano Tale (Sarawak)” dalam *Folklore*, Vol.20, No.1, Maret 1909. Hlm 83-85.
Hadi, Kusno. “The source of power of the Dayak Ma’anyan Tribes’ political thought and its influence on the elites” dalam *Masyarakat, Kebudayaan dan Politik* Vol. 32, No. 3, 2019. Hlm 251-261.
Hariyanto. “Gerakan Dakwah Sultan Agung: Arti Penting Perubahan Gelar Sultan Agung Terhadap Gerakan Dakwah di Jawa Pada Tahun 1613 M-1648 M)” dalam Jurnal *Al-Bayan*, Vol. 23, No.1, 1 Januari-Juni 2018. Hlm 128-144.
Harrisson, Tom. “The Malohs of Kalimantan: Ethnological Notes” dalam *Sarawak Museum Journal* No.13, 1965. Hlm 236-350.
Hartatik. “Rumah Panjang Dayak Monumen Kebersamaan yang Kian Terkikis oleh Zaman: Studi Kasus Dayak Kanayatn di Kalimantan Barat” dalam *Naditira Widya* Vol.7, No.1/2013.
Hayati, Noorlaila & Agus Sudaryanto. 2013. “Peranan Damang Kepala Adat Dayak dalam Menentukan Ganti Rugi Terhadap Sengketa Hak Atas Tanah Milik Masyarakat di Kabupaten Kapuas Provinsi Kalimantan Tengah.” Tesis Doktoral untuk S2 Magister Kenotariatan Universitas Gajah Mada Yogyakarta.
Healey, Christopher J. “Tribes and States In ‘Pre-Colonial’ Borneo: Structural Contradictions and The Generation of Piracy” dalam *Social Analysis: The International Journal of Anthropology* No.18 (Desember 1985). Hlm 3-39.
Helliwell, Christine. “Autonomy as Natural Equality: Inequality in ‘Egalitarian’ Societies”, dalam *The Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol.1 No.2, 1995, hlm 359-375.
Hendarta, Bambang. “Toponimi Sambas: Legenda Persaudaraan Abadi Orang Dayak dengan Orang Melayu Sambas” dalam *Jantra* Vol.13, No.1, Juni 2018. Hlm 43-54.
Hermansyah. “Dayak and Malay Brotherhood in the Malay Collective Memory of Post-Independence Indonesia” dalam *Al-Abab*, Vol.7, No.1, 2018. Hlm 55-74.

Hirosue, Masashi. "European Travelers and Local Informants in the Making of the Image of 'Cannibalism' in North Sumatra" dalam *The Memoirs of the Toyo Bunko*, 63, 2005. Hlm 41-64.

Horton, A.V.M. "The Disturbances in the Tutong and Belait Districts of Brunei (1899-1901)" dalam *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol.18, No.1, Maret 1987. Hlm 93-107.

Kakaee, Miran."Democratic Confederalist Approaches to Addressing Patriarchal Violence Within the Justice System" dalam *Capitalism Nature Socialism*, Vol.31, No.4, 2020. Hlm 23-33.

Killion, Thomas W. "Nonagricultural Cultivation and Social Complexity" dalam *Current Anthropology*, Vol.54, No.5, Oktober 2013. Hlm 596-606.

King Victor T. "Main Outlines of Taman Oral Tradition" dalam *Sarawak Museum Journal* No.23, 1975. Hlm 149-186.

King, Victor T. "Migration, Warfare and Cultural Contact in Borneo: A Critique of Ecological Analysis" dalam *Oceania*, XLVI, 1975-76. Hlm 306-327.

King, Victor T. "Symbols of Social Differentiation in Borneo" dalam Newsletter (Museum Ethnographers Group) No.18, Juni 1985. Hlm 8-20.

Klinken, Gerry van. "Colonizing Borneo: State-Building and Ethnicity in Central Kalimantan" dalam *Indonesia*, No.81 (April 2006). Hlm 23-49.

Kusuma, P., Brucato, N., Cox, M. dkk. "Contrasting Linguistic and Genetic Origins of the Asian Source Populations of Malagasy" dalam *Scientific Reports* volume 6. Nomor artikel: 26066 (2016). https://doi.org/10.1038/srep26066

Latif, Dzulkiflee Hj Abd. "Searching Dato Godam (The Lost Ancestry)". Makalah dalam *IOP Conference Series: Earth and Environmental Science*, 2018.

Lewis, Adam Gary. 2012. "Decolonizing Anarchism: Expanding Anarcha-Indigenism in Theory and Practice" thesis untuk Queens University, Kanada.

Lewis, Angeline. 2019. *Rajah Brooke and the 'Pirates' of Borneo: A Nineteenth Century Public Debate on Sea Power.* Tesis Doktoral

untuk School of Humanity and Social Sciences. UNSW Canberra.

Lijnden, D.W.C. Baron van & J. Groll. 1855. "Aanteekening over de landen van het stroomgebied der Kapoeas", dalam *Naturkundig Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië* 2. Hlm 537-636.

Lumenta, Dave. "The Political Economy of Ending Headhunting in Central Borneo: Inter-colonial and Kenyah perspectives on the 1924 Kapit Peacemaking Agreement and its aftermath" dalam *Modern Asian Studies*, Vol.51, No.4, Juli 2017. Hlm 1070-1098.

MacDonald, Charles J-H. "The Filipino es Libertarian Contemporary Implications of Anarchism" dalam *Philippine Studies: Historical & Ethnographic Viewpoints*, Vol. 61, No. 4, Filipino Anarchs (Desember 2013). Hlm 413-436.

Mally, Markus. "Decorated Headhunting Trophies of Borneo: A Forgotten Ritual Art" dalam *Borneo Research Bulletin* Vol.46, 2015. Hlm 135-171.

Masing, James Jemut. *The Coming of The Gods: A Study of an Invocatory Chant (Timang Gawai Amat) of the Iban of the Baleh River Region of Sarawak.* Tesis doktoral Australian National University, Februari 1981.

Milles, Douglas. "Shamanism and Conversion of Ngadju Dayak" dalam *Oceania*, Vol.37, No.1, September 1966. Hlm 1-12.

Misrita. "Oloh Salam: An Islamic Dayak Identity In Central Kalimantan". Makalah dalam *Proceeding of The 16th Annual International Conference on Islamic Studies*, pada 1-4 November 2016 di IAIN Raden Intang Lampung. Hlm 136-146.

Murray, Tania. "People On Top (Orang Ka-Atas) : The Question of Iban Egalitarianism" dalam *The Cambridge Journal of Anthropology* Vol. 7, No. 1 (1982). Hlm 28-46.

Needham, Rodney. "Penan and Punan" dalam *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol.27, No.1 (165), Mei 1954. Hlm 73-83.

Nicolaisen, J. 'The Penan of Sarawak. Further Notes on the Neo-Evolutionary Concept of Hunters", dalam *Folk*, 18, 1976b. Hlm 205-236.

Nicolaisen, J. 'The Penan of the Seventh Division of Sarawak: Past, Present and Future', dalam *Sarawak Museum Journal*, 24 (45), 1976a. Hlm 35-62.

Rafiq, Ahmad. "Relasi Dayak-Banjar dalam Tutur Masyarakat Dayak Meratus" dalam *Al-Banjari*, Vol.12, No.1, Januari 2013. Hlm117-146.

Rousseau, Jérome. "Iban Inequality" dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde Deel 136, 1ste Afl., Anthropologica* XXII, 1980. Hlm 52-63.

Rousseau, Jérome. "Kayan Stratification" dalam *Man,* Vol.14, No.2, Juni 1979. Hlm 215-236.

Sajok, Apok. "Perhambaan Tradisional di Borneo Utara Zaman Kesultanan Sulu & Brunei" dalam *Sains Insani*, Vol.2, No 2, 2017. Hlm 20-28.

Sellato, B. "The Kingdom of Ulu Are in Borneo's History: a Comment" dalam Borneo Research Bulletin Vol. 30, 1999. Hlm 109-112.

Tromp, J.C.E. "De Rambai en Sebroeang Dajaks" dalam *Tijdschrift voor Indische Taal-, land- en Volkenkunde*, No.25, 1879. Hlm 108-119.

van Klinken, Gerry. "Hausmann Baboe: Kiprah dan Perjuangannya" dalam *Jurnal Dayak* 21, Edisi 1, Agustus – Oktober 2004.

von Kessel, Oscar. "Erinnerungen an Sumatra" dalam *Das Ausland - Eine Wochenschrift fur Kunde des geistigen und Sittlichen Lebens der Volker*, 27, 1854. Jg., Hlm 905-908.

Wadley, R.L., dan Smith, F.A. "Dayak Kings, Malay Sultans, Oral Histories, and Colonial Archives: a Comment on Djuweng (1999) and Sellato (1999)" dalam *Borneo Research Bulletin* Vol. 32, 2001. Hlm 57-67.

Wadley, R.L., dan Smith, F.A. "The 'Dayak Kingdom' in West Kalimantan: earthly or spiritual?" dalam *Borneo Research Bulletin* Vol. 33, Jan 2002. Hlm 62-66.

Walker, J.H. "Beyond 'Structural Contradictions': A Political Economy of Indigenous Resources Conflict in Early Nineteenth Century Northwest Borneo" dalam *Borneo Research Bulletion* Vol. 47 2016. Hlm 84-114.

Whittier, Herbert L & Patricia R. Whittier. 1973. *Social Organization and Symbols of Social Differentiation: an Ethnographic Study of*

the Kenyah Dayak of East Kalimantan (Borneo). Michigan State University. Tesis Ph.D. yang tidak diterbitkan.

Zahorka, Herwig. "Ethnohistory of the 'Tumon Dayak' in the Schwaner Mountains of Central Kalimantan" dalam *Borneo Research Bulletin*, Vol.23, 2012.

Buku

Adelaar, K.A. 1995. "Borneo as a cross-roads for comparative Austronesian linguistics", dalam P. Bellwood, J.J. Fox, dan D. Tryon (peny), *The Austronesians; Historical and comparative perspectives.* Canberra: Australian National University, Comparative Austronesian Project. Hlm 75-95.

Andasputra, Nico & Stepanus Djuweng (peny). 2005. *Manusia Dayak: Orang Kecil yang Terperangkap Modernisasi.* Institut Dayakologi. Pontianak.

Andasputra, Nico & Vincentius Julipin (peny). 2011. *Mencermati Dayak Kanayatn.* Institut Dayakologi. Pontianak.

Andaya, Leonard dan Barbara Watson Andaya. 2001. *A History of Malaysia* [1982]. Palgrave. Hampshire.

Andaya, Leonard Y. 1997. "Writing a History of Brunei", dalam Brooke Barrington (peny), *Empires, Imperialism and Southeast Asia: Essay in Honour of Nicholas Tarling.* Monash Asia Institute. Melbourne. Hlm 195-211.

Appel, George N. 2001. "Iban Studies: Their Contributions to Social Theory and the Ethnography of Other Borneo Societies" dalam Joanne and Vinson H. Sutlive (peny), *The Encyclopaedia of Iban Studies.* Volume III. Kuching: Tun Jugah Foundation bekerja sama dengan Borneo Research Council. Hlm 741-85, 2001.

Atkinson, Jane Monnig. 1992. *The Art and Politics of Wana Shamanship.* University of California Press.

Aung-Thwin, Michael Arthur; Hall, Kenneth R. 2011. *New Perspectives on the History and Historiography of Southeast Asia: Continuing Explorations.* Routledge.

Ave, Jan b. dan Victor T. King. 1986. *Borneo: The People Weeping Forest: Tradition and Change in Borneo.* National Museum of Ethnology. Leiden.

Barclay, Harold. 2009. *People without Government: An Anthropology of Anarchy*. Kahn & Averill. London.

Baring-Gould, S. dan Bampfylde, CA. 1909. *A history of Sarawak under its two white rajahs, 1839–1908*. London: Oxford University Press.

Barth, J.P.J. 1897. *De landschappen aan de Boven-Pinoh Wester-afdeeling van Borneo*. Albrecht & Co.,-M. Nijhoff. Hagen-Batavia.

Beeckman, Daniel. 1718. *A Voyage To and From the Island of Borneo in The East-Indies*. T. Warner. London.

Bending, Tim. 2006. *Penan Histories: Contentious narrative in Upriver Sarawak*. KITLV Press. Leiden.

Berkman, Alexander. 2017. *ABC Anarkisme*. Daun Malam. Yogyakarta.

Black, Donald. 1993. "The Elementary Forms of Conflict Management," dalam Donald Black, *The Social Structure of Right and Wrong*. Academic Press. San Diego. Hlm 74-89.

Bock, Carl. 1882. *The Head-Hunter's of Borneo*. Gilbert and Rivington. London.

Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital" dalam *Handbook of Theory and Research for The Sociology of Education*, disunting oleh J. G. Richardson. New York: Greenwood Press. Hlm 241–258.

Boyle, Frederick. 1865. *Adventures among the Dyaks of Borneo*. Hurst and Blackett Publishers. London.

Brooke, James & James Gaardner A. 1842. *A Letter from Borneo with Notices of The Country and Its Inhabitants*. L. And G. Seerley. London.

Chamim, Mardiyah, dkk. 2012. *Raja Limbung: Seabad Perjalanan Sawit di Indonesia*. Sawit Watch dan Tempo Institute. Jakarta.

Chan, Henry. 2007. *Survival in The Forest: Change and Resilience among the Punan Vuhang of Eastern Sarawak, Malaysia*. Helsinki University Press. Helsinki.

Clastres, Pierre. 1989. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. Zone Books. New York.

Coedés, G. 1975. *The Indianized States of Southeast Asia*. NUS Press. Singapore.

Cohen, Ronald & Service, Elman R. (peny.). 1978. *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Institute for the Study of Human Issues. Philadelphia.

Colfer, Carol J. Pierce. 2005. *The Equitable Forest: Diversity, Community, and Resource Management*. Routledge.

Danandjaja, James. 2004. *Cerita Rakyat dari Kalimantan*. PT Grasindo. Jakarta.

Dew Anyeg, Kresensia; dkk. 2003. *Adat Lumaq: Nafas Kehidupan Dayak Bahau*. Perkumpulan Nurani Perempuan. Samarinda.

Diamond, Stanley. 1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. Transaction Publishers.

Djinar, Stevanus. (2012). *Cerita Rakyat Gemalaq Kemisiq*. Cetakan Pertama. Institut Dayakologi. Pontianak.

Djuweng, Stephanus (peny). 2003. *Tradisi Lisan Dayak: Yang Tergusur dan Terlupakan*. Institut Dayakologi. Pontianak.

Djuweng, Stephanus. 1996. "Orang Dayak, Pembangunan dan Agama Resmi" dalam Sumartana, dkk. (peny), *Kisah dari Kampung Halaman: Masyarakat Suku, Agama Resmi dan Pembangunan*. Hlm 3-36. Interfidei. Yogyakarta.

Dove, Michael R. (peny). 1985. *Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia dalam Modernisasi*. Yayasan Pustaka Obor. Jakarta.

Dove, Michael R. 1985. "Mitos Rumah Panjang 'Komunal' dalam Pembangunan Pedesaan" dalam Michael R. Dove (peny), *Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia dalam Modernisasi*. Hlm 69-121.

Dove, Michael R. 1988. "The Ecology of Intoxication Among the Kantu' of West Kalimantan" dalam Michael R. Dove, *The Real and Imagined Role of Culture in Development: Case Studies from Indonesia*. University of Hawaii Press. Honolulu. Hlm 139-182.

Dove, Michael R. 2011. *The Banana Tree at the Gate: A History of Marginal Peoples and Global Markets in Borneo*. Yale University Press.

E. N. Anderson. 2016. *Caring for Place: Ecology, Ideology, and Emotion in Traditional Landscape Management*. Routledge. New York.

Efraim, Benyamin (peny). *Pengetahuan Adat dan Tradisi Dayak Jalai* (2008). Institut Dayakologi. Pontianak.

Eilenberg, Michael. 2012. *At the Edges of States: Dynamics of State Formation in the Indonesian Borderlands.* Brill.

Elisée Reclus. 1892. *The Earth and Its Inhabitants – Oceanica.* D. Appleton and Company. New York.

Engels, Friedrich. 2010. *The Origin of the Family, Private Property and the State.* Penguins Book. UK.

Enthoven, J.J.K. 1903a. *Bijdragen tot de geographie van Borneo's Wester-Afdeeeling*: Deel I. Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap Boekhandel en Drukkerij, Voorheen E.J.BRILL. Leiden.

Enthoven, J.J.K. 1903b. *Bijdragen tot de geographie van Borneo's Wester-Afdeeeling*: Deel II. Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap Boekhandel en Drukkerij, Voorheen E.J.BRILL. Leiden.

Forbes, Henry O. 1885. *A Naturalist's Wanderings in the Eastern Archipelago; a Narrative of Travel and Exploration from 1878 to 1883.* Harper & Brothers. New York.

Freeman, Derek. 1970. *Report on the Iban.* Athlone Press. London.

Freeman, Derek. 1981. *Some reflections on the nature of Iban society.* Makalah Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, The Australian National University. Canberra.

Geddes, William Rebert. 1961. *Nine Dayak Night.* Oxford University Press. New York.

Geertz, Clifford. 1980. *Negara: The Theatre State in Ninteenth-Century Bali.* Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Gelderloos, Peter. 2010. *Anarchy Works.* Ardent Press.

Gelderloos, Peter. 2017. *Worshiping Power: An Anarchist View of Early State Formation.* AK Press.

Gluckman, Max. 1965. *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia.* Manchester University Press. Manchester.

Goldman, Emma. 2020. *Ini Bukan Revolusiku: Kumpulan Esai Anarko-Feminisme.* Pustaka Catut. Salatiga.

Graeber, David. 2004. *Fragments of Anarchist Anthropology.* Prickly Paradigm Press. Cambridge.

Graeber, David. 2011. *Debt: The First 5,000 years.* Melville House Printing.

Guerreiro, Antonio J. 1984. *Min, "maisons" et organisation sociale: Contribution à l'ethnographie des sociétés Modang de Kalimantan-Est, Indonésie.* École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris.

Gullick, J.M. 1965. *Indigenous Political Systems of Western Malaya.* The Athlone Press. New York.

Haddon, Alfred C. 1901. *Head-hunter: Black, White, and Brown.* Methuen & Co. London.

Harris, Marvin. 2018. *Sapi, Babi, Perang, dan Tukang Sihir: Menjawab Teka-Teki Kebudayaan.* Marjin Kiri. Tanggerang.

Helms, Mary W. 1998. *Access to Origins: Affines, Ancestors, and Aristocrats.* University of Texas Press.

Hermanu (peny). 2010. *Borneo 1843.* Bentara Budaya. Yogyakarta.

Holloway, Mark. 1966. *Heavens on Earh: Utopian Communities in America, 1680-1880.* Courir Corporation.

Hose, Charles dan William McDougall. 1912 (a). *The Pagan Tribes of Borneo.* Volume 1. MacMillan and Co., Limited. London.

Hose, Charles dan William McDougall. 1912 (b). *The Pagan Tribes of Borneo.* Volume 2. MacMillan and Co., Limited. London.

Hudson, Alfred B. 1972. *Padju Epat: the Ma'anyan of Indonesian Borneo.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Ibrahim, Ade. 2015. *Kisah Tujuh Kerajaan dan Cerita Rakyat Kapuas Hulu.* PD Mulyana. Pontianak.

Ibrahim, Ahmad; Sharon Siddique; dan Yasmin Hussain. 1985. *Readings on Islam in Southeast Asia.* Institute of Southeast Asian Studies.

Ideham, Suriansyah *dkk* (peny). 2003. *Sejarah Banjar.* Pemerintah Propinsi Kalimantan Selatan.

Jacobus Ras, Johannes. 1990. *Hikayat Banjar.* Dewan Bahasa dan Pustaka. Kuala Lumpur.

Jayl Langub. 1996. "Penan response to change and development" dalam Christine Padoch dan Nancy Lee Peluso (peny.), *Borneo in transition: People, forests, conservation, and development.* Kuala Lumpur: Oxford University Press. Hlm 103-120.

Johansen, Poltak. 2012. *Kepemimpinan Tradisional Pada Masyarakat Dayak Ngaju Provinsi Kalimantan Tengah.* BPNB Pontianak & STAIN Pontianak.

Junghuhn, F. 1847. *Die Batta-länder auf Sumatra*, Vol.II. G. Reimer.

Kadir, L.H. 2017. *Legenda, Adat, dan Budaya Dayak Kantuk*. Dinas Perpustakaan Dan Kearsipan Kalbar.

Kaskija, Lars. 2007. "Stuck at the Bottom: Opportunity Structures and Punan Malinau Identity", dalam Peter G. Sercombe & Bernard Sellato (peny.), *Beyond The Green Myth: Hunter-Gatherers of Borneo in the Twenty-First Century*. NIAS Press. Hlm 135-159.

Keppel, Henry & James Brooke. 1856. *The Expedition to Borneo of H.M.S. Dido for The Suppression of Piracy*. Harper & Brothers Publishers. New York.

King, Victor T. 1985. *The Maloh of West Kalimantan*. Foris Publications. USA.

King, Victor T. 2013. *Kalimantan Tempo Doeloe*. Penerbit Komunitas Bambu. Depok.

Klimut, K.A. dan Rajindra K. Puri. 2007. "The Punan from the Tubu' River, East Kalimantan: A Native Voice on Past, Present, and Future Circumstances", dalam Peter G. Sercombe & Bernard Sellato (peny.), *Beyond The Green Myth: Hunter-Gatherers of Borneo in the Twenty-First Century*. NIAS Press. Hlm 110-134.

Knapper, S.C. 1905. "Beschrijving van de onderafdeeling Koetei," dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, Vol. 58, hlm 575-654.

Kolff, D.H. 1840. *Voyages of the Dutch Brig of War "Dourga" through the Southern and Little-known Parts of the Moluccan Archipelago and along the Previously Unknown Southern Coast of New Guinea, Pergormed during the Years 1825 and 1826*. James Madden. London.

Kropotkin, Peter. 1970. "Anarchist Communism: Its Basis and Principles," dalam Roger N. Baldwin (peny), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*. Dover Publications. New York.

Kropotkin, Peter. 2012. *Mutual Aid: A Factor of Evolution*. Simon & Schuster. New York.

Kurz, Johannes L. 2014. *Boni in Chinese Sources: Translations of Relevant Texts from the Song to the Qing Dynasties*. Universiti Brunei Darussalam. National University of Singapore.

Lawai, Liman. 2003. "A history of the Kenyah Leppo' Tau in Kayan Hulu Subdistrict, Apau Kayan" dalam *Social Science Research and Conservation Management in the Interior of Borneo.* CIFOR, WWF Indonesia, UNESCO dan Ford Foundation.

Leach, E.R. 1950. *Social Science Research in Sarawak.* H.M.S.O. London.

Lombard, Denys. 1996 (c). *Nusa Jawa: Silang Budaya (Bagian 3: Warisan Kerajaan-Kerajaan Konsentris).* PT. Gramedia Pustaka Utama. Jakarta

Lontaan, J.U. 1975. *Sejarah Hukum Adat dan Adat Istiadat Kalimantan-Barat.* Pemda Tingkat I Kalimantan Barat.

Lumholtz, Carl. 1920a. *Through Central Borneo Volume 1.* Charles Scribner's Sons. New York.

Lumholtz, Carl. 1920b. *Through Central Borneo Volume 2.* Charles Scribner's Sons. New York.

Lye, Tuck-Po. 2016. *Signaling presence: How Batek and Penan hunter-gatherers in Malaysia mark the landscape.* Makalah untuk Twelfth International Conference on Hunting and Gathering Societies.

Mallinckrodt, J. 1974. *Gerakan Nyuli di Kalangan Suku Dayak Lawangan.* Bhratara. Jakarta.

Marryat, Frank S. 1848. *Borneo and The Indian Archipelago.* Longman, Brown, Green, and Longmans. London.

Mauss, Marcel. 2002. *The Gift.* Taylor & Francis e-Library.

McDougall. 1854. *Letters from Sarawak.* Grant and Griffith. London.

Miden, Maniamas. 1999. *Dayak Bukit: Tuhan, Manusia, Budaya.* Institut Dayakologi. Pontianak.

Miksic, John Norman & Goh Geok Yian. 2016. *Ancient Southeast Asia.* Routledge. London & New York.

Milner, A. C. 1979. *Kerajaan: Malay Political Culture on The Eve of Colonial Rule.* AAS Monograph 40. Tucson: University of Arizone Press.

Mooney, Peter. 2011. *A Servant of Sarawak: Reminiscences of a Crown Councel in 1950s Borneo.* Monsoon Books. Singapore.

Moor, J.H. 1837. *Notices of The Indian Archipelago, and Adjacent Countries.* Singapore.

Morris, Harold Stephen. 1991. *The Oya Melanau.* Malaysian Historical Society, Sarawak Branch.

Munan, Heidi. 2006. *Cerita Rakyat Orang Melanau.* Utusan Publications & Distributors.

Munoz, Paul Michel. 2009. *Kerajaan-Kerajaan Awal Kepulauan Indonesia dan Semenanjung Malaysia: Perkembangan Sejarah dan Budaya Asia Tenggara (Jaman Pra Sejarah-Abad XVI).* Mitra Abadi. Yogyakarta.

Murray Li, Tania (peny). 1999. *Transforming the Indonesian Uplands: Marginality, Power, and Production.* Harwood. Singapore.

Murray Li, Tania. 2020. *Kisah dari Kebun Terakhir: Hubungan Kapitalis di Wilayah Adat.* Marjin Kiri. Tangerang.

Ngo, Mering. 2007. "Nested Disputes: Building Mediation Procedures For The Punan In West Kalimantan" dalam Sercombe, Peter G dan Sellato, Bernard (peny.), *Beyond the Green Myth. Borneo's Hunter-Gatherers in the Twenty-First Century.* NIAS Press. Copenhagen, Denmark.

Nieuwenhuis, A.W. 1904. *Quer durch Borneo: Ergebnisse seiner Reisen In den Jahren 1894, 1896–97 und 1898–1900.* EJ Brill, Leiden.

Nieuwenhuis, A.W. 1907. *Quer durch Borneo: Ergebnisse seiner Reisen In den Jahren 1894, 1896–97 und 1898–1900.* EJ Brill, Leiden.

Pat Foh, Chang. 1999. *Legends and History Sarawak.* Kuching. Chang Pat Foh.

Peter Bellwod, James J. Fox dan Darrell Tryon. 2006. *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives.* ANU E Press. Canberra.

Pfeiffer, Ida. 1855. *A Lady's Second Journey Round The World.* Longman, Brown, Green, and Longmans. London.

Poesponegoro, Marwati Djoened & Nugroho Notosusanto. 1993. *Sejarah Nasional Indonesia II.* Balai Pustaka. Jakarta.

Porda, Herry, M.Z. Arifin Anis & Mansyur. 2017. *The Lost City: Menelusuri Jejak Nyai Undang dari Kuta Bataguh dalam Memori Suku Dayak Ngaju.* Penerbit Ombak. Yogyakarta.

Powell, Edward Alexander. 1921. *Where the Strange Trails Go Down.* Charles Scribner's Sons. New York.

Pronika, Niklous. 2014. *Ma'anyan Berkisah: Kisah Sejarah Warisan Budaya Suku Dayak Ma'anyan.* Diterbitkan sendiri dan disebarkan secara daring.

Purwana, Bambang H. Suta. 2007. *Identitas dan Aktualisasi Budaya Dayak Kanayatn di Kabupaten Landak Kalimantan Barat.* Departemen Kebudayaan dan Pariwisata. Jakarta.

Putra Panjaitan, Ade, *dkk.* 2014. *Korelasi Kebudayaan dan Pendidikan: Membangun Pendidikan Berbasis Budaya Lokal.* Yayasan Pustaka Obor Indonesia. Jakarta.

Pybus, Cassandra. 1996. *White Rajah: A Dynastic Intrigue.* University of Queensland Press, Queens.

Rampan, Korrie Layun. 2015. *Api Awan Asap.* Grasindo. Jakarta.

Reece, Bob. 1982. *In The Name of Brooke: The End of White Rajah Rule in Sarawak.* Oxford University Press.

Reuter, Thomas (peny). 2006. *Sharing the Earth, Dividing the Land: Land and Territory in the Austronesian World.* ANU E PRess. Australia.

Ricklefs, M.C. 1993. *History of Modern Indonesia Since C. 1300.* Edisi Kedua: Macmillan

Riwut, Tjilik. 2007. *Kalimantan Membangun Alam dan Kebudayaan.* NR Publishing. Yogyakarta.

Riwut, Tjilik; Sanaman Mantikei dan Nila Riwut (peny). 2003. *Maneser Panatau Tatu Hiang: Menyelami Kekayaan Leluhur.* Pusakalima. Palangka Raya.

Rosyadi, Sri Mintosih, Soeloso. 1993. *Hikayat Banjar dan Kotaringin.* Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Roth, Ling H. 1896. *The Native of Sarawak and British North Borneo.* Truslove & Comba. New York.

Rousseau, Jérôme. 1989. "Central Borneo and its relations with coastal Malay sultanates", dalam P. Skalnik (peny.), *Outwitting the State*, New Brunswick: Transaction Publishers. Hlm 41–50.

Rousseau, Jérôme. 1990. *Central Borneo: Ethnic identity and social life in a stratified society.* Clarendon Press. Oxford.

Rousseau, Jérôme. 2006. *Rethinking Social Evolution: The Perspective from Middle-Range Societies.* McGill-Queen's Press.

Rubenstein, Carol. 1985. *The Honey Tree Song: Poems and Chants of Sarawak Dayaks.* Ohio University Press.
Runciman, Steven. 1960. *The White Rajah: A History of Sarawak from 1841 to 1946.* Cambridge University Press.
Rutter, Owen. 2017. *Sejarah Kalimantan: British North Borneo.* Penerbit Indoliterasi. Yogyakarta.
Sather, Clifford & James J. Fox (peny). 1996. *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography.* The Australian National University. Canberra.
Schärer, Hans. 2013. *Ngaju Religion: The Conception of God among a South Borneo People.* Springer Science & Business Media.
Schwaner, C. A. L. M. 1853. *Borneo: Beschrijving van het Stroomgebied van den Barito en Reizen Langs Eenige Voorname Rivieren van het Zuid-Oosteluk Gedeelte van dat Eiland,* Vol. I. P.N. Van Kampen. Amsterdam.
Schwaner, C. A. L. M. 1854. *Borneo: Beschrijving van het Stroomgebied van den Barito en Reizen Langs Eenige Voorname Rivieren van het Zuid-Oosteluk Gedeelte van dat Eiland,* Vol. II. P.N. Van Kampen. Amsterdam.
Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed.* Yale University Press. New Haven & London.
Scott, William Henry. 1984. *Prehispanic Source Materials for The Study of Philippine History.* New Day Publishers.
Sellato, Bernard. 1994. *Nomads of the Borneo Rainforest. The Economics, Politics, and Ideology of Settling Down.* Stephanie H. Morgan (penj.). Honolulu. University of Hawai'i Press.
Sellato, Bernard. 2002. *Innermost Borneo: Studies in Dayak Cultures.* SevenOrients (Paris) & Singapore University Press (Singapura).
Sellato, Bernard. 2007. "Resourceful Children of the Forest: The Kalimantan Punan through the Twentieth Century" dalam Sercombe & Bernard Sellato, (peny.), *Beyond the Green Myth: Hunter-gatherers of Borneo in the Twenty-first Century.* NIAS Press. Hlm 61-90.
Sercombe & Bernard Sellato (Peny). 2007. *Beyond the Green Myth: Hunter-gatherers of Borneo in the Twenty-first Century.* NIAS Press.

Simarmata, Rikardo. 2015. "Kedudukan Hukum dan Peluang Pengakuan Surat Keterangan Tanah Adat." Laporan hasil penelitian Kemitraan.

Simpson, Leanne. 2011. *Dancing on Our Turtle's Back: Studies on Nishnaabeeg Re-creation, Resurgence and A New Emergence.* Arbeiter Ring.

Singarimbun, Masri. 1975. *Kinship, Descent, and Alliance Among the Karo Batak.* University of California Press.

Sjamsuddin, Helius. 2001. *Pegustian & Temenggung Akar Sosial, Politik, Etnis, dan Dinasti Perlawanan di Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah 1859–1906.* Balai Pustaka & Penerbit Ombak.

Sjamsuddin, Helius. 2013. *Perlawanan dan Perubahan di Kalimantan Barat: Kerajaan Sintang 1822-1942.* Penerbit Ombak. Yogyakarta.

St. John, Spenser, Sir. 1863. *Life in The Forests of The Far East; or, Travels in Northern Borneo.* London; Smith, Elder and co.

Steinberg, David (peny). 1987. *In Search of Southeast Asia: A Modern History.* University of Hawaii Press. Honolulu.

Sutlive, V.H. 1978. *The Iban of Sarawak.* ARM. Illinois.

Tanasaldy, Taufiq. 2012. *Regime Change and Ethnic Politic in Indonesia: Dayak Politics of West Kalimantan.* Brill.

Taufiqurrohman, Muhammad. 2018. *Frant Fanon: Kebudayaan dan Kekuasaan.* Resist Book. Yogyakarta.

Taylor, Michael. 1982. *Community, Anarchy & Liberty.* Cambridge University Press.

Thomas, Elizabeth Marshall. 2006. *The Old Way: A Story of the First People.* Farrar Straus Giroux.

Toer, Pramoedya Ananta. 1998. *Hoakiau di Indonesia.* Penerbit Garba Budaya. Jakarta.

Toer, Pramoedya Ananta. 2006. *Saya Terbakar Amarah Sendirian: Pramoedya Ananta Toer dalam Perbincangan dengan Andre Vltchek & Rossie Indira.* Kepustakaan Populer Gramedia. Jakarta.

Tom Güldemann, Patrick McConvell, dan Richard A. Rhodes (peny). 2020. *The Languange of Hunter Gatherers.* University Printing House, Cambridge University. Cambridge.

Treacher, W. H. 1891. *British Borneo: Sketches of Brunai, Sarawak, Labuan, and North Borneo.* Journal of the Straits Settlements Branch of the Boyal Asiatic Society.

Truman Simanjuntak, dkk,. 2006. *Archaeology: Indonesian perspective : R.P. Soejono's festschrift.* LIPI.

Tsing, Anna Lowenhaupt. "A Rhetoric of Centers in a Religion of the Pheripery", dalam Rita Smith Kipp dan Susan Roders (peny). 1987. *Indonesian Religions in Transition.* The University Arizona Press.

Tylor, Edward B. 1946. *Anthropology.* Watts. London.

van Rees, Willem Adriaan. 1865. *De bandjermasinsche krijg van 1859-1863: met portretten, platen en een terreinkaart.* D. A. Thieme.

Veth, Pieter Johannes. 1854. *Borneo's wester-afdeeling: geographisch, statistisch, historisch* (Bagian 1). J. Norman en zoon.

Veth, Pieter Johannes. 1856. *Borneo's wester-afdeeling: geographisch, statistisch, historisch* (Bagian 2). J. Norman en zoon.

Vicki Cummings, Peter Jordan & Marek Zvelebil (peny). 2014. *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers.* OUP Oxford.

Vlekke, Bernard H.M. 2018. *Nusantara: Sejarah Indonesia.* Kepustakaan Populer Gramedia. Jakarta.

Wallace, Alfred Russel. 1962. *The Malay Archipelago: The land of the orang-utan, and the bird of paradise : a narrative of travel, with studies of man and nature.* Dover Publication. New York.

Warren, J. 1997. "Slave trading and markets of Borneo" dalam Kheng, C.B., (peny.), *The Encyclopedia of Malaysia: Early Modern History.* Editions Didier Millet, Kuala Lumpur, Malaysia. Hlm 32-33.

Warren, James Francis. 1981. *The Sulu Zone, 1768-1898: The Dynamics of External Trade, Slavery, and Ethnicity in the Transformation of a Southeast Asian Maritime State.* NUS Press.

Wertheim, W. F. 1980. "Changing South-East Asia societies: an overview", dalam Hans-Dieter Evers (peny.), *Sociology of South-East Asia: Readings on Social Change and Development.* Oxford University Press. Hlm 8-23.

Widjono, Roedy Haryo. 2014. *Kearifan Hukum Warisan Leluhur Dayak*. Perkumpulan HuMa Indonesia. Jakarta.

Winzeler, Robert L. 2004. *The Architecture of Life and Death in Borneo*. University of Hawaii Press.

Wolf, Eric R. 2010. *Europe and the People Without History*. University of California Press.

Yerri, P, OFM. Cap. (penj). 2016. *Kutipan-Kutipan & Foto-Foto dari "Borneo Almanak" 1911-1955*. Penerbit Pohon Cahaya. Yogyakarta.

INDEKS TOPIK

Bima Satria Putra, lahir di Kapuas, Kalimantan Tengah, pada 4 November 1995. Menyelesaikan studi dari jurusan jurnalistik Fiskom Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW) di Salatiga dan aktif dalam kegiatan Lembaga Pers Mahasiswa *Lentera*. Tertarik pada kajian antropologi, politik, sejarah dan ekologi. Buku pertama yang disunting adalah *Di Bawah Bendera Hitam: Kumpulan Tulisan Anarkisme Hindia-Belanda* (2018). Buku pertamanya, *Perang yang Tidak Akan Kita Menangkan: Anarkisme & Sindikalisme dalam Pergerakan Kolonial hingga Revolusi Indonesia (1908-1948)* terbit di tahun yang sama. Sekarang menjadi penerjemah, penulis lepas dan peneliti independen. Terlibat dalam penelitian interdisipliner Proyek Suku Api (PSA).

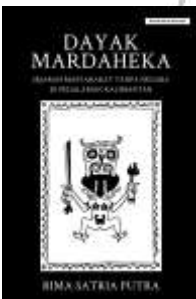
Ini Bukan Revolusiku: Kumpulan Esai Anarko-Feminisme
oleh Emma Goldman

Rp 65.000,-

Ekologi & Anarkisme: Kumpulan Esai
oleh Murray Bookchin

Rp 50.000,-

Perang yang Tidak Akan Kita Menangkan: Anarkisme & Sindikalisme dalam Pergerakan Kolonial hingga Revolusi Indonesia (1908-1948)
oleh Bima Satria Putra

Rp 80.000,-

Dayak Mardaheka: Sejarah Masyarakat Tanpa Negara di Pedalaman Kalimantan
oleh Bima Satria Putra

Rp 100.000,-

Tesis utama penulis pada dasarnya sederhana: yang diimpor dan asing itu bukanlah anarkisme, melainkan negara. Asumsi sejarah kita menjadi buram akibat historiografi nusantara yang melulu berpusat pada sejarah para penguasa dan penakluk. Karenanya penulis menggunakan pendekatan berbeda untuk melihat dunia dari sudut pandang mereka yang dikuasai dan ditaklukkan.

Buku ini adalah kajian interdisipliner yang mengolah bahan etnografi yang melimpah untuk menunjukkan bahwa pedalaman Kalimantan telah menjadi tempat pelarian suku-suku anarkis yang selama ribuan tahun telah menangkis pencaplokan negara dan bahkan menciptakan mekanisme sosial yang mencegah negara dapat muncul dari dalam masyarakat mereka sendiri.

Penulis menunjukkan bagaimana identitas etnis Dayak sepanjang sejarah telah ditandai dengan ketidakpatuhan terhadap otoritas. Mereka adalah masyarakat yang relatif egalitarian dan mampu mempertahankan otonomi dari berbagai negara; mampu menjaga masyarakat meski tanpa hukum, polisi dan penjara; berkerjasama tanpa uang dan pasar; membunuh kepala suku dan raja tiranik; kabur dan bermigrasi ke wilayah tak berpenghuni; menjadi bajak laut, pemburu kepala dan pemberontak yang menolak pajak, upeti dan perbudakan.

Pustaka Catut
Instagram: @pustakacatut
Facebook: Pustaka Catut
Surel: pustakacatut@gmail.com